

FE, VERDAD Y TOLERANCIA

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Joseph Ratzinger



En un mundo que se va haciendo cada vez más pequeño, el problema en torno al encuentro entre las religiones y las culturas ha llegado a ser una cuestión apremiante. Las distintas religiones tienen ante sí el doble reto de vivir concordemente y contribuir a la educación del género humano para alcanzar la paz. La fe cristiana se ve afectada especialmente por esa problemática, porque desde su origen y por su misma esencia pretende dar a conocer y proclamar ante todos los hombres al único Dios verdadero y al único Salvador de toda la humanidad.

¿Podrá seguir manteniéndose hoy día esa pretensión absoluta? ¿Cómo se compaginará con la búsqueda de la paz entre las religiones y entre las culturas? El verdadero problema consiste en la cuestión acerca de la verdad. ¿Puede conocerse la verdad? ¿O es sencillamente impropcedente plantearse la cuestión acerca de la verdad en el ámbito de la religión y de la fe?

Para responder a todas estas cuestiones es preciso saber qué se entiende por cultura y qué son las religiones, para abordar por último el misterio del hombre y su real capacidad para alcanzar la verdad.

Joseph Ratzinger nació en Marktl am Inn (Baviera, Alemania) en 1927. Estudió en Freising y en la Universidad de Múnich. Ordenado sacerdote en 1951, ejerció como profesor de teología fundamental en la Universidad de Bonn y de dogma e historia de los dogmas en la Universidad de Münster y posteriormente en Ratisbona. Fue nombrado arzobispo de Múnich y Freising en 1977 y promovido a cardenal ese mismo año, durante muchos años ha sido prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe y presidente de la Pontificia comisión bíblica y de la Comisión teológica internacional. Entre sus obras publicadas por Ediciones Sígueme cabe destacar: Un canto nuevo para el Señor, 1999; Introducción al cristianismo, 2001, y La fraternidad de los cristianos, 2004. El 19 de abril de 2005 es elegido papa, tomando el nombre de Benedicto XVI.

Verdad
e Imagen
TEOLOGÍA

FE, VERDAD Y TOLERANCIA

VERDAD E IMAGEN

163

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

Obras de Joseph Ratzinger
publicadas por Ediciones Sígueme:

- *Introducción al cristianismo* (VeI 16)
- *Un canto nuevo para el Señor* (VeI 145)
- *Fe, verdad y tolerancia* (VeI 163)
- *La fraternidad de los cristianos* (VeIm 18)

JOSEPH RATZINGER

FE, VERDAD Y TOLERANCIA

El cristianismo y las religiones del mundo

CUARTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME

SALAMANCA

2005

La publicación de este libro ha sido posible gracias a una subvención
del Goethe-Institut Inter Nationes

Al profesor Dr. Horst Bürkle
en prueba de gratitud y amistad

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido del original alemán
Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2003
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1519-6
Depósito Legal: S. 589-2005
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
I. LA FE CRISTIANA EN EL ENCUENTRO CON LAS CULTURAS Y LAS RELIGIONES	
1. La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones	15
Observación preliminar	15
Planteamiento del problema	18
El lugar del cristianismo en la historia de las religiones .	23
La mística y la fe	29
La estructura de los grandes caminos religiosos	35
Interludio	41
2. Fe, religión y cultura	51
Cultura, inculturación y encuentro de culturas	54
Fe y cultura	60
Fe, religión y cultura en el mundo tecnológico	65
Variaciones sobre el tema. Fe, religión y cultura	73
Inclusivismo y pluralismo	73
El cristianismo, ¿una religión europea?	77
¿Helenización?	81

Abrahán y Melquisedec	85
Diferenciación de lo cristiano	89
La oración multirreligiosa y la oración interreligiosa ...	94

II. LA CUESTIÓN DE LA VERDAD Y LAS RELIGIONES

Observación preliminar	101
1. Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990. Sobre la situación de la fe y la teología hoy	103
La crisis de la teología de la liberación	103
El relativismo: la filosofía dominante	105
El relativismo en la teología: el retroceso de la cristología	106
El recurso a las religiones de Asia	108
Ortodoxia y ortopraxis	109
New Age («Nueva era»)	112
El pragmatismo en la cotidianidad eclesial	115
Las tareas de la teología	116
Perspectiva	121
2. ¿La verdad del cristianismo?	123
1. La fe, entre la razón y el sentimiento	123
La crisis de la fe en la actualidad	123
El Dios de Abrahán	128
Crisis y dilatación de la fe de Israel durante el destierro	131
El camino hacia la religión universal después del destierro	132
El cristianismo como síntesis de la fe y de la razón	136
A la búsqueda de una nueva evidencia	138

2. El cristianismo, ¿la verdadera religión?	142
3. La fe, la verdad y la cultura: reflexiones en torno a la encíclica <i>Fides et ratio</i>	160
Las palabras, la palabra y la verdad	161
La cultura y la verdad	168
La religión, la verdad y la salvación	176
Reflexiones finales	180
3. La verdad – la tolerancia – la libertad	183
1. La fe – la verdad – la tolerancia	183
La «diferenciación mosaica» o ¿la cuestión acerca de la verdad pertenece a la religión?	183
Intercambiabilidad de los dioses y guerras entre ellos	188
Lo ineludible de la cuestión acerca de la verdad y las alternativas de la historia de las religiones ..	193
La tolerancia cristiana	197
2. La libertad y la verdad	200
La cuestión	200
La problemática de la historia moderna de la libertad y de su concepción de la libertad	204
La libertad y la verdad	211
A modo de conclusión	220
<i>Procedencia de los textos</i>	223
<i>Índice de citas bíblicas</i>	229
<i>Índice de nombres</i>	231
<i>Índice analítico</i>	235

PREFACIO

En un mundo que se va haciendo cada vez más pequeño, el problema en torno al encuentro entre las religiones y las culturas ha llegado a ser una cuestión apremiante, que no preocupa sólo, ni mucho menos, a la teología. El problema de la compatibilidad entre las culturas y de la paz entre las religiones ha llegado a ser un tema de primerísimo orden. Pero, sobre todo, es una cuestión que se les plantea a las religiones mismas, que deben saber cómo vivir en paz unas con otras y cómo contribuir a la «educación del género humano» para la paz. La fe cristiana se ve afectada especialmente por esa problemática, porque desde su origen y por su misma esencia pretende dar a conocer y proclamar ante todos los hombres quién es el único Dios verdadero y el único Salvador de toda la humanidad: «Nadie más que él puede salvarnos, pues sólo a través de él nos concede Dios a los hombres la salvación sobre la tierra», dijo Pedro a los dirigentes y a los ancianos del pueblo de Israel (Hch 4, 12).

¿Podrá seguir manteniéndose hoy día esa pretensión absoluta? ¿Cómo se compaginará con la búsqueda de la paz entre las religiones y entre las culturas? Cuando la Congregación para la doctrina de la fe publicó en el año 2000 la declaración *Dominus Iesus*, «Sobre el carácter único y la universalidad de Jesucristo y de la Iglesia para la salvación», se alzó un clamor de indignación en la moderna sociedad occidental y también en las grandes culturas no cristianas, como la de la India. Tal documento —pensaban— sería un testimonio de intolerancia y de arrogancia religiosas que resultarían ya inadmisibles en el mundo actual. El católico podría formular entonces, con toda humildad, aquella pregunta que Martin Buber planteó en cierta ocasión a un ateo: ¿Y si eso fuera verdad? Vemos, por ello, que el verdadero problema, más allá de todas las cuestiones particulares, consiste en la cuestión acerca de la verdad. ¿Puede conocerse la verdad? ¿O es sencillamente improcedente plantearse la

cuestión acerca de la verdad en el ámbito de la religión y de la fe? Pero ¿qué significa entonces positivamente la fe, qué significa la religión, si no pueden asociarse con la verdad?

De esta manera se fueron creando paulatinamente diversos niveles en el debate, en el que yo me vi envuelto en múltiples ocasiones durante el pasado decenio. En primer lugar habrá que tratar de entender lo que es la cultura y qué relación guardan entre sí las diversas culturas. Habrá que examinar igualmente el fenómeno de la religión como tal, pero sin partir sencillamente de una masa uniforme constituida por las «religiones». Habrá que tratar de comprender primeramente a las religiones en su movimiento histórico, en sus estructuras y tipos esenciales, así como en sus posibles relaciones mutuas o en su amenazadora contraposición, antes de intentar formular juicios. Finalmente, habrá que debatir la cuestión acerca del hombre, acerca de lo que el hombre es y cómo puede llegar a ser él mismo, o cómo puede desvirtuarse en su propia esencia. Y en todo ello resulta por fin ineludible afrontar la cuestión acerca de si el hombre fue creado para la verdad y de qué manera puede y debe plantearse, él mismo, la cuestión acerca de la verdad.

Con todo esto hemos trazado un gran programa, al que una obrita como la presente, nacida más bien de intervenciones ocasionales, no podrá ofrecer sino una modestísima aportación. Cuando estaba seleccionando, en relación con este tema, las conferencias que pronuncié durante este decenio pasado, pude ver que, desde diversos puntos de partida, podía plasmarse algo así como un conjunto, muy fragmentario e incompleto, ciertamente, pero que quizás no resulte del todo inútil para disertar sobre un tema amplísimo y que nos afecta profundamente a todos nosotros. Así que me decidí a presentar en esta obra como un todo homogéneo, y a ofrecerlos a discusión, todos los textos que publiqué durante el pasado decenio en materia de fe, religión, cultura, verdad y tolerancia, con excepción del primer artículo, que se publicó ya en el año 1964. Tengo la esperanza de que esta obra, surgida en tales circunstancias y a pesar de todas sus insuficiencias, pueda servir de ayuda en el esfuerzo por entender lo que a todos nosotros nos afecta.

I La fe cristiana en el encuentro con las culturas y las religiones

La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones

Observación preliminar

Este artículo lo escribí en el año 1963 para el homenaje a Karl Rahner por su sesenta cumpleaños, publicado en 1964¹. Luego se editó en un volumen publicado por mis discípulos para celebrar mi setenta cumpleaños, en el cual se presentaba una selección de mis trabajos, ofrecidos en reimpresión². Entre los años 1955 y 1963, en el marco de mis lecciones sobre teología fundamental impartidas en Freising y Bonn, enseñé también filosofía de la religión e historia de las religiones y descubrí a la vez la importancia del tema de las religiones del mundo. Cuando se publicó mi artículo en el año 1964, el concilio Vaticano II se hallaba en pleno apogeo. Los grandes debates sobre la Iglesia, la revelación, la Iglesia y el mundo constituían los temas dominantes de las publicaciones teológicas. En cierto modo, el tema de las religiones del mundo se encontraba aún al margen. Durante los trabajos del Concilio, este tema había surgido de manera más bien incidental y, si tenemos en cuenta su extensión, había ocupado un lugar más bien marginal en el decreto *Nostra aetate*, aprobado el 28 de octubre de 1965. Si lo recuerdo bien, se había pensado originalmente en una declaración sobre las relaciones de la Iglesia con el judaísmo, declaración que se consi-

1. H. Vorgrimler (ed.), *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag II, Freiburg 1964, 287-305.

2. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffindem der Mitte*. Grundorientierungen, Freiburg 1997, 60-82.

deraba necesaria después de los dramáticos acontecimientos que se habían producido durante el dominio del nazismo. Una nueva reflexión sobre las relaciones de los cristianos con el pueblo judío tenía que ser un tema del Concilio. Pero los cristianos de Oriente, que no podían considerar como suyas tales experiencias históricas de Occidente, pensaron que tal declaración sólo era admisible si al mismo tiempo se asociaba a ella algunas palabras sobre el islam. Después de esta ampliación del campo, se consideró con la mayor naturalidad que resultaba necesario hablar sobre el mundo de las religiones no cristianas en general. Un decreto nacido casi de manera incidental demostró posteriormente que contenía una especial orientación para el futuro.

El homenajear a Rahner, con ocasión de su cumpleaños, con un artículo sobre este tema que iba penetrando paulatinamente en la conciencia de los teólogos, pareció tanto más indicado cuanto que el gran teólogo, en el volumen V de sus *Escritos* (1962), había recogido un estudio, publicado por primera vez en 1961, bajo el título *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* («El cristianismo y las religiones no cristianas»), en el que señalaba que, en una situación «en la que cada pueblo y cada sector cultural se convierte en el elemento interno de cualquier otro pueblo y de cualquier otro sector cultural», pensamos que también cualquier religión que existe en el mundo se convierte en un interrogante y en una posibilidad ofrecida a cualquier otra persona. Ese estudio, en el que Rahner acuñó el término de «cristiano anónimo» como palabra clave para designar su respuesta al desafío de las religiones, se convirtió más tarde en el punto de partida de controversias que fueron a veces muy vivas. Lo que él quería dar a entender con este concepto lo sintetizó así brevemente al final de su artículo: «Al no cristiano le parecerá quizás arrogante que el cristiano considere la salvación y lo santificadamente sanado en todo ser humano como fruto de la gracia de su Cristo, y lo valore como un cristianismo anónimo, y que contemple al no cristiano como un cristiano que todavía no ha llegado reflejamente hasta sí mismo. Pero el cristiano no puede renunciar a esa 'arrogancia'».

Yo no estaba de acuerdo con esa tesis, pero me pareció impropio enfrentarme con ella en una miscelánea de homenaje ofre-

cida a Rahner³. Me pareció más adecuado, antes de nada, ampliar el planteamiento de la cuestión, a partir de la cual pudiera efectuarse un diálogo con las religiones. Rahner, con la mayor naturalidad, había pensado que lo único que se le planteaba propiamente al cristiano en su reflexión sobre el fenómeno de las diversas religiones del mundo era la cuestión acerca de la salvación de los no cristianos. Con ello quedaba implicada una segunda actitud previa. Ante la cuestión de la salvación, parecía que la distinción entre las diversas religiones era en definitiva irrelevante. Estos dos presupuestos siguieron siendo determinantes para todo el debate ulterior. Incluso las tres orientaciones fundamentales que actualmente se hallan en diálogo en las cuestiones relativas al cristianismo y a las religiones del mundo —el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo— se hallan determinadas por este planteamiento del problema: a menudo se habla de las religiones como de una masa sumamente indiferente; a menudo se las contempla desde el punto de vista de la posibilidad de alcanzar la salvación. Mi opinión, después de los años que había dedicado al estudio de la historia de las religiones, era que tales calificaciones teológicas de las religiones debían ir precedidas por una investigación fenomenológica que no determinara inmediatamente el valor de eternidad que posea cada una de las religiones, y que no se impusiera así la tarea de emitir un dictamen sobre una cuestión que propiamente habrá de ser decidida por el Juez del universo. Yo opinaba que lo más urgente era observar bien el panorama de las religiones en su evolución interna a través de la historia y en su estructura espiritual. No había que discutir sencillamente —me parecía a mí— sobre la masa de las «religiones», no definida en sus detalles y no considerada en absoluto en sus repercusiones prácticas. Lo primordial era ver si en este campo se habían producido evoluciones históricas y si podían reconocerse tipos fundamentales de religión. A partir de aquí podrían hacerse luego las debidas valoraciones. Finalmente, habría que preguntarse qué relaciones guardaban entre sí esos tipos fun-

3. Esto lo resarcí más tarde —a propósito de la obra de Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976 (versión cast.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998)— en mi obra *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 169-179 (versión cast.: *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1986).

damentales, y si nos presentaban alternativas sobre las cuales pudieran efectuarse reflexiones filosóficas y teológicas, adoptando las correspondientes decisiones. Sobre esta cuestión existía ya entonces un buen número de publicaciones, porque, además de la teología, la ciencia de las religiones venía trabajando intensamente en esta tarea desde el siglo XIX. Lo que más me ayudó a desarrollar mi propio pensamiento en esta materia lo apunté en las notas que acompañan dicho trabajo. No me pareció importante actualizar la bibliografía, que parecía ya algo anticuada, porque no es difícil conseguir elencos bibliográficos. Lo único que me interesaba y me sigue interesando es mencionar aquellos autores de los que fui aprendiendo cosas. Tan sólo en algunos lugares, donde podía ser realmente útil para el estudio, completé brevemente los datos bibliográficos. En la introducción que entonces precedía a mi trabajo, describía de la siguiente manera cuáles eran su finalidad y sus límites: el estudio no trata de proyectar algo así como «una teología de la historia de las religiones», sino que lo único que he pretendido es realizar un trabajo preliminar para determinar con mayor precisión cuál es el lugar del cristianismo en la historia de las religiones. Con ello quise dar nuevamente un sentido más concreto a los enunciados teológicos acerca del carácter único y absoluto del cristianismo, o brindar la ocasión para que se reelabore el contenido teológico de esos enunciados sobre la base de su significación concreta. Puesto que esta finalidad me parece que sigue teniendo hoy día pleno sentido, y puesto que la mayor parte del trabajo se halla todavía por hacer, me pareció apropiado recoger este artículo en la presente obra.

Planteamiento del problema

Hace ya mucho tiempo que la fe cristiana formuló fundamentalmente la posición que se asigna a sí misma en la historia de las religiones: ve en Cristo la única salvación real y, por tanto, la salvación definitiva del hombre. A partir de ahí, es posible adoptar (según parece) una doble postura con respecto a las demás religiones: 1) Puede considerárselas como provisionales y, por tanto, como precursoras del cristianismo, valorándolas así —en cierto senti-

do— positivamente, a saber, en la medida en que se encuadren en la actitud del precursor. 2) Pero también es posible concebirlas como lo insuficiente, lo contrario a Cristo, lo opuesto a la verdad, que finge proporcionar al hombre la salvación, sin poder dársela nunca realmente. Ante la fe de Israel, es decir, ante la religión del Antiguo Testamento, la primera actitud quedó ya señalada por Cristo mismo. Que esta actitud puede tener lugar también, en cierto sentido, ante todas las demás religiones, eso sólo se ha visto con claridad en tiempos recientes y se ha recalcado con insistencia. De hecho, puede afirmarse con seguridad que el relato del pacto concertado con Noé (Gn 8, 20–9, 17) confirma la verdad oculta de las religiones míticas: en el constante «muere y llega a ser» («Stirb und Werde») del cosmos se realiza el reinado del verdadero Dios, quien no sólo ha concertado un pacto con Abraham y con los suyos, sino también con *todos* los hombres⁴. ¿Acaso no hallaron los Magos el camino hacia Cristo por medio de la estrella, es decir, por medio de su superstición, por medio de *su* religión (aunque sólo dando un rodeo por Jerusalén, por las Escrituras sagradas del Antiguo Testamento [Mt 2, 1–12])? ¿Acaso en ellos su religión no se hincó de rodillas, como quien dice, ante Cristo, demostrando así que era una religión verdaderamente provisional o, mejor dicho, una religión que encaminaba hacia Cristo? Resulta ser ya casi un tópico citar aquí el discurso del Areópago (Hch 17, 22–32), más aún cuando la reacción de los oyentes, con su actitud de rechazo ante el mensaje del Resucitado, parece dar más bien un mentís a la teología optimista de ese discurso: por consiguiente, la religión de las personas así aduladas no converge con total evidencia hacia Jesús de Nazaret. La contradicción —a la que insta más bien— evoca en la memoria la otra faceta, que de por sí aparece con mucha mayor intensidad en la concepción bíblica de las religiones «de los gentiles», tal como palpita desde un principio en la trayectoria espiritual de los profetas: aquella dura crítica contra los falsos dioses, fabricados por los gentiles mismos; una crítica que con su carácter inexorable recuerda a menudo el crudo racionalismo de las ideas de la Ilustración (cf., por

4. Cf. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, trad. alemana por P. Henrici, Ostfildern 1955, 25ss (original francés: *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris 1951).

ejemplo, Is 44, 6-20). Ahora bien, un análisis pormenorizado de los datos bíblicos sobrepasaría los límites del presente estudio. Pero lo dicho bastará para confirmar que las mencionadas actitudes ante las religiones de los gentiles pueden encontrarse ya en los textos de la sagrada Escritura: el reconocimiento parcial desde la idea de lo provisional, e igualmente el rechazo tajante y decidido.

Como dijimos, la teología de nuestro tiempo ha iluminado de manera especial el aspecto positivo y con ello ha aclarado principalmente la extensión del concepto de lo provisional: el hecho de que, aun siglos «después de Cristo» desde el punto de vista histórico, pueda vivirse todavía en la historia «antes de Cristo» y, por tanto, pueda vivirse legítimamente en lo provisional⁵. Sintetizando ahora, podríamos decir que el cristianismo, según su propia comprensión, se halla al mismo tiempo en una relación de «sí» y «no» con respecto a las religiones del mundo: por un lado, tiene conciencia de hallarse vinculado con ellas en la idea del pacto con lo divino; vive de la convicción de que, al igual que la historia y su misterio, también el cosmos y su mito hablan de Dios y pueden encaminar hacia Dios. Pero conoce también un «no» decidido a las religiones; ve en ellas recursos con los que el hombre se asegura a sí mismo en contra de Dios, en vez de entregarse a lo que Dios requiere de él⁶. El cristianismo, en su teología de la historia de las religiones, no se declara sencillamente *en favor* del religioso, *en favor* del conservador, que se atiene a las reglas del juego de las instituciones heredadas por él. El «no» cristiano a los dioses significa, más bien, una opción en favor del rebelde que se atreve a romper con lo habitual porque así se lo dicta su conciencia. Tal vez este rasgo revolucionario del cristianismo haya permanecido demasiado tiempo oculto bajo ideales

5. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 140ss (versión cast.: *Escritos de teología* V, Madrid 2003).

6. Este punto de vista lo subrayó con gran decisión principalmente la denominada «teología dialéctica», bajo la dirección de Karl Barth. En lo que respecta a las religiones del mundo, lo desarrollaría de la manera más consecuente H. Kraemer. Claro que en su última obra de alguna extensión (*Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959) matiza esencialmente más sus juicios y es notablemente más prudente que en sus primeros trabajos. Cf. las bien ponderadas exposiciones de H. Fries, *Religion*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, München 1963, 428-441, especialmente 438ss.

conservadores⁷. Sin duda alguna, nos asaltan ya aquí una serie de conclusiones. Las dejaremos por el momento a un lado, con el fin de ir estudiando paso a paso nuestro tema.

Si al hombre de hoy día se le presenta la concepción del cristianismo que se acaba de esbozar acerca de las demás religiones, se sentirá en general poco inclinado hacia ella: fácilmente valorará como señal de arrogancia el reconocimiento del carácter precursor de las demás religiones. El «no» del cristianismo a esas religiones le suele parecer a su vez como la expresión de la lucha partidista entablada entre las diversas religiones, las cuales pretenden afirmarse a sí mismas a costa de las demás y —con una incomprensible ceguera— no son capaces de ver que, en realidad, todas ellas son una misma cosa. Seguramente, la impresión predominante en el hombre actual suele ser la de que todas las religiones, a pesar de una abigarrada diversidad de formas y figuras, son en último término lo mismo y significan lo mismo. Es algo de lo que todos se dan cuenta, menos las propias religiones⁸. A la pretensión de ser la única verdadera, expresada por una determinada religión, difícilmente responderá el hombre de hoy día con un brusco «¡no!»; lo más probable es que relativice tal pretensión, diciendo: «¡Existen muchas religiones!» («Es gibt viele Religionen»)⁹. Y detrás de ello se encuentra casi siempre, de alguna forma, la opinión siguiente: con figuras cambiantes, todas las religiones son en principio iguales; cada individuo tiene la suya.

Si nosotros, partiendo de esta postura intelectual, queremos extraer de ella algunas convicciones características, podremos decir: el concepto de la religión del «hombre moderno» (permítaseme

7. Lo claramente que se experimentó el rasgo revolucionario del cristianismo en la patristica, traté de exponerlo en mi breve obra *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg 1971, especialmente 41-57 (versión cast.: *La unidad de las naciones*, Madrid 1972).

8. La idea de una suprema unidad de todas las religiones se halla expuesta con especial claridad en el fondo de las diversas obras de F. Heiler; cf. últimamente *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, 52: «Puesto que la realidad experimentada en las religiones es una sola, por eso mismo no hay en el fondo más que una sola religión» (cf. 877-889); Id., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961. Una postura parecida se encuentra, por ejemplo, en H. N. Spalding, *The Divine Universe*, Oxford 1958.

9. *Es gibt viele Religionen*: tal es el título de una breve obrita de J. Thomé, que trata de estudiar el problema del carácter absoluto del cristianismo.

conservar esa ficción de realidad) es un concepto estático; no prevé de ordinario el paso de una religión a otra distinta, sino que espera que cada uno permanezca en la suya y viva en la conciencia de que esa religión, en el meollo de sus ideas, es, a pesar de todo, idéntica a todas las demás. Existe, pues, algo así como una ciudadanía religiosa universal, que no excluye la pertenencia a una determinada «provincia de la religión», sino que la incluye; que no desea un cambio de «nacionalidad» religiosa o que sólo la desea en casos especiales; pero, en todo caso, ese concepto de religión se muestra sumamente reservado ante la idea de una misión y, en el fondo, se opone a ella con su rechazo. Una segunda cosa se escucha ya incesantemente en todo lo que se acaba de decir. La religión aparece como un cosmos de símbolos, los cuales, a pesar de una suprema unidad del lenguaje de símbolos de la humanidad (como la psicología y la ciencia de las religiones subrayan hoy día en común, haciéndolo cada vez con más claridad¹⁰), difieren de múltiples maneras en lo concreto, pero todos vienen a decir lo mismo y sólo tendrían que comenzar a descubrir su profunda unidad de fondo. En cuanto esto suceda, quedará realizada la unidad de las religiones sin supresión de su diversidad –tal es la prometedor y engañosa ilusión, que ciertamente aparece hoy día como la única esperanza real para el futuro ante los ojos de personas con sensibilidad precisamente religiosa—. Nadie ha sido capaz hasta ahora de presentar más impresionantemente, más convincentemente y más calurosamente a nuestra generación esa imagen de la religión del futuro, que logrará crear a su vez un «futuro de la religión», como lo hizo Radhakrishnan, presidente de la India, cuyas obras desembocan incesantemente en la perspectiva de lo que ha de ser la futura religión del espíritu, que asociará en sí la unidad fundamental y

10. Son particularmente impresionantes a este respecto los trabajos reunidos en los anuarios «Eranos», y también los diversos estudios de M. Eliade, especialmente *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954; cf. a este propósito su gran obra de los últimos tiempos, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, II, III/1 y III/2, Barcelona 1996-2003; cf. también el volumen de textos publicado por G. Lanczkowski, *Quellentexte*, Freiburg 1981. Es importante la gran obra de Ph. Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, 2 vols., Salzburg 1966. Daniélou señala a este propósito la obra de René Guénon, determinada enteramente por la idea del símbolo (*Vom Geheimnis der Geschichte*, 144-152; reflexiona sobre este tema en 153-170).

la variadísima diferenciación¹¹. Ante semejantes afirmaciones, formuladas en actitud profética, cuya importancia humana y religiosa es absolutamente innegable, el teólogo cristiano aparece como un dogmático inmovilista que no se desliga de su pretensión de tener siempre razón, independientemente de que la exprese al modo estrepitoso de los antiguos apologetas o en la forma conciliadora de los actuales teólogos, que confirman siempre al interlocutor la gran cantidad de elementos cristianos que éste posee ya sin ser consciente de ello. Así y todo, si el teólogo toma muy a pecho el futuro de la religión, si está convencido de que el cristianismo, y no una religión indeterminada del espíritu, es la religión del futuro, se sentirá impulsado a seguir preguntando y a seguir buscando, para conocer más claramente el sentido de la historia de las religiones y el lugar que ocupa en ella el cristianismo.

El lugar del cristianismo en la historia de las religiones

La primera impresión que se le impone al hombre, cuando en materia de religión comienza a mirar más allá de los límites de la suya, es la de un ilimitado pluralismo, la de una diversidad verdaderamente abrumadora, que hace que la cuestión acerca de la verdad parezca desde un principio como ilusoria. Sin embargo, ya señalamos anteriormente que esa impresión no se mantiene por mucho tiempo, sino que pronto cede su puesto a otra: la de la identidad oculta de los espacios religiosos, que se diferencian, sí, en los nombres y en las imágenes externas, pero no en los grandes símbolos fundamentales y en lo que con ellos se quiere significar en último término. Esta impresión es correcta en buena medida. Hay en efecto un extenso espacio religioso en el que lo común de la

11. Cf. especialmente sus obras *The Hindu View of Life*, 1926 (versión cast.: *La concepción hindú de la vida*, Madrid 1982); *Eastern Religions and Western Thought*, 1939; *Religion and Society*, 1947; *Recovery of Faith*, 1956. Para la confrontación con Radhakrishnan, cf. especialmente el artículo de P. Hacker, *Ein Prasthanatraya-Kommentar des Neuhinduismus. Bemerkungen zum Werk Radhakrishnans*: *Orientalische Literaturzeitung* 56 (1961) 565-576; en términos más populares, cf. P. Neuner, *Gespräch mit Radhakrishnan*: *Stimmen der Zeit* 87 (1962) 241-254. Cf. también H. Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959, 95-134.

«experiencia espiritual» (para hablar como Radhakrishnan) es más decisivo que la diferencia de las formas externas. De manera expresa o inconscientemente, una multitud de religiones se hallan en profunda comunicación espiritual entre sí, la cual se expresaba en el mundo antiguo por la facilidad con que las figuras de dioses se intercambiaban entre una religión y otra, se «traducían» de una religión a otra, se identificaban como sinónimas: la diversidad de las religiones hace presentir aquí la diversidad de las lenguas, que pueden traducirse unas a otras, porque todas ellas se relacionan con la misma estructura del pensar. Una sensación parecida, aunque no completamente homogénea, se expresa cuando religiones asiáticas pueden existir al mismo tiempo entreveradas: cuando alguien, por ejemplo, es a la vez budista y confucionista, budista y sintoísta.

Y así, como vimos anteriormente, de la impresión de una perfecta pluralidad —la cual, por decirlo así, constituye una primera etapa de la reflexión—, va naciendo en una segunda etapa la impresión de una identidad suprema. La moderna filosofía de la religión está convencida de que puede incluso indicar la razón de esa identidad oculta. Según su concepción, toda religión existente, en cuanto es «auténtica», tiene su punto de partida en aquella forma de experiencia interior de lo divino, tal como fue vivenciada constantemente, y lo sigue siendo, por los místicos de todos los tiempos y de todas las zonas. Toda religión se basaría en último caso en la experiencia del místico, que es el único que consigue un contacto directo con lo divino y que transmite algo de ello a las muchas personas que no están capacitadas para semejante experiencia¹². Según esto, la religión existiría en la humanidad en doble forma (y sólo en doble forma): en la forma directa de la mística como religión «de primera mano», y luego en la forma indirecta del conocimiento «proporcionado» únicamente por el místico, es decir, en la forma de la fe, y sería, por tanto, religión «de segunda mano». La religión articulada y formulada por numerosas personas sería entonces religión «de segunda mano», simple participación en la experiencia mística (carente en sí misma de imágenes), una traducción secundaria de

12. Así se expresa con especial claridad O. Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Wien 1947. Cf., a propósito, las exposiciones críticas de A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956, 57ss (versión cast.: *La religión*, Barcelona 1963).

esa experiencia a un lenguaje de formas sumamente variadas, pero sin significación propia adicional¹³. Está claro que esta interpretación mística de la religión constituye el trasfondo de lo que anteriormente se esbozó como el concepto que el hombre moderno tiene de la religión, un concepto cuyo sentido y razón de ser dependen de esa reducción de la religión a la mística.

Ahora tenemos ya por fin el punto de partida para seguir indagando teológicamente con mayor claridad, indagación que podremos condensar muy concretamente en la cuestión acerca del derecho que existe a propugnar la interpretación mística de la religión. No cabe duda de que esta interpretación capta correctamente una gran parte de la fenomenología religiosa; de que —como ya se dijo— existe una secreta identidad en el multiforme mundo de las religiones. Pero es igualmente cierto que esa interpretación no capta la totalidad, sino que, en el caso de que quisiera hacerlo, termina en una simplificación errónea. Cuando se contempla la totalidad de la historia de la religión (en cuanto nosotros la conocemos), se llega a una impresión mucho menos estática, se encuentra un dinamismo mucho mayor de la historia real (el progreso, no la incesante repetición simbólica de lo mismo); la simple identidad, a la que la idea mística conduce, se quiebra en favor de una determinada estructura, que hoy día se puede abarcar plenamente con la mirada, en la cual el camino místico se cristaliza como un camino enteramente determinado entre muchos otros, aparece en un lugar enteramente determinado de la historia de la religión y presupone toda una serie de desarrollos que son independientes de él.

Se halla en primer lugar la etapa de las religiones antiguas (denominadas religiones primitivas), que luego desemboca en la etapa de las religiones míticas, en las cuales las experiencias dispersas de los primeros tiempos se reúnen en una visión coherente del conjunto. Ambas etapas no tienen nada que ver con la mística en sentido estricto; pero ambas constituyen el amplio campo preliminar de la historia de la religión, el cual, como corriente de fondo de todo el conjunto, sigue siendo importante constantemente. Según es-

13. La distinción, muy difundida, entre religión de primera mano y religión de segunda mano parece que fue utilizada por vez primera por especialistas americanos en psicología de la religión; cf. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Darmstadt 1961, 280.

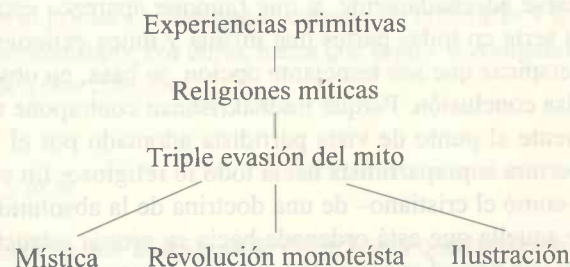
to, si el primer gran paso de la historia de la religión consiste en la transición desde las experiencias dispersas de las religiones primitivas hasta el mito de gran envergadura, vemos que el segundo paso, el paso decisivo y que determina la religión de la actualidad, consiste en evadirse del mito. Este paso se produjo históricamente en tres formas:

- 1) En la forma de la *mística*, en la cual el mito pierde su carácter ilusorio como simple forma simbólica y se erige la *absolutidad* de la *vivencia* inefable. Claro que entonces la mística se muestra de hecho como conservadora de mitos, da una nueva fundamentación al mito, al que interpreta ahora como símbolo de lo genuino.
- 2) La segunda forma es la *revolución monoteísta*, cuya forma clásica se halla en Israel. En ella se rechaza el mito como arbitrariedad humana. Se afirma la *absolutidad del llamamiento divino* realizado a través de los profetas.
- 3) A esto se añade como tercer elemento la *ilustración*, cuya primera gran realización aconteció en Grecia. En la ilustración se supera el mito como forma precientífica de conocimiento y se instauro la *absolutidad del conocimiento racional*. Lo religioso llega a carecer de importancia; a lo sumo se le reserva una función puramente formal en el sentido de un ceremonial político (= relacionado con la *polis*).

El tercer camino sólo llegó a adquirir pleno vigor en la Edad Moderna, y propiamente sólo en la actualidad. Y parece que tiene todavía ante sí lo que va a ser su genuino futuro. Lo peculiar de él es que no representa un camino por el interior de la historia de la religión, sino que pretende más bien la finalización de la misma, y desearía transitar fuera de la religión por considerarla una cosa anticuada. Sin embargo (o precisamente por eso), no se halla, ni mucho menos, sin relación alguna con la historia de la religión. Todo lo contrario, habrá que afirmar que será de importancia decisiva para el futuro de la religión y para sus oportunidades en la humanidad la forma en que la religión sea capaz de instaurar su relación con ese «tercer camino». Es bien sabido que, en los tiempos de la Iglesia antigua el cristianismo (el segundo camino en nuestro cua-

dro), logró asociarse de manera relativamente íntima con las energías de la ilustración. En la actualidad el efecto de Radhakrishnan y su concepción no se basa ciertamente en su vigor religioso, sino en la asombrosa alianza con lo que hoy día, *mutatis mutandis*, podría designarse como las energías de la «ilustración».

Sintetizando lo que hemos dicho hasta ahora, comprobamos que no existe la identidad general de las religiones, como tampoco existe una pluralidad carente de relaciones, sino que va cristalizándose una fórmula estructural, que abarca el factor de la historicidad (del devenir, de la evolución), el factor de la universal relación y el de las diferencias reales e irreducibles. Podríamos representar esa historia en el siguiente esquema:



Este esquema pretende recoger el resultado al que pudiera llegar una «crítica de la razón histórica» en materia de religión. Se sitúa, como se ha dicho, entre la idea de una pluralidad ilimitada y de una identidad ilimitada, para remitirnos, en lugar de ello, a un número limitado de estructuras que se hallan encuadradas en un determinado desarrollo intelectual. Además, se ha visto como resultado el que la afirmación de una absolutidad no es, en contra de lo que se supone generalmente, una peculiaridad única del camino «monoteísta», sino que es propia de los tres caminos por los que el hombre abandonó el mito. Así como el «monoteísmo» afirma la absolutidad del llamamiento divino escuchado por él, así también la mística parte de la absolutidad de la *spiritual experience* como de lo único real en todas las religiones, en contraste con lo cual esa

experiencia espiritual presenta todo lo decible y formulable como forma simbólica secundaria e intercambiable. Aquí residiría el verdadero punto del malentendido entre el hombre de hoy día, arrebatado por la teología de la identidad, propia de la mística espiritualista, y el cristianismo. El hombre de hoy (para simplificar, seguimos usando esta denominación genérica) se siente repelido por la afirmación de absolutidad sostenida por el cristianismo, una afirmación que, en vista de tantas relatividades históricas, bien conocidas por él, le parece poco creíble; él se siente mucho más comprendido y atraído por el simbolismo y el espiritualismo de Radhakrishnan, que enseña que la relatividad de todos los enunciados religiosos articulables y la validez suprema de los mismos se debería única y enteramente a la experiencia espiritual que nunca puede enunciarse adecuadamente, y que (aunque aparezca escalonadamente) sería en todas partes una misma y única experiencia. Por muy perspicaz que sea semejante opción, se basa, no obstante, en una falsa conclusión. Porque Radhakrishnan contrapone sólo aparentemente al punto de vista partidista adoptado por el cristiano una apertura suprapartidista hacia todo lo religioso. En verdad, él parte —como el cristiano— de una doctrina de la absolutidad, a saber, de aquella que está ordenada hacia *su propia* estructura religiosa, y que para el cristiano (en general, para toda clase de genuino «monoteísmo») no representa una exigencia excesiva menor que la que representa la absolutidad cristiana para su propio camino. Porque Radhakrishnan enseña la absolutidad de la vivencia espiritual sin imágenes, y la relatividad de todo lo demás; el cristiano niega la validez única de la experiencia mística y enseña la absolutidad del llamamiento divino que llegó a ser audible en Cristo. Imponerle la absolutidad de la mística como única entidad supremamente vinculante no es para el cristiano una exigencia excesiva inferior que la de enfrentar al no cristiano con la absolutidad de Cristo.

Habría que añadir finalmente que también la tercera de las entidades observadas por nosotros, a la que denominábamos «ilustración», con la cual quería designarse la irrupción de una postura orientada hacia una experiencia estrictamente racional de la realidad, tiene su propia absolutidad: la absolutidad del conocimiento racional («científico»). Allí donde la ciencia se convierte en concepción del

mundo y de la vida (y tal cosa se designaría aquí exactamente con el término «ilustración»), esa absolutidad llega a ser exclusiva, se convierte en la tesis de la validez única del conocimiento científico y llega a ser, por tanto, la negación de la absolutidad religiosa, que se encuentra en un plano enteramente distinto. En este caso, al creyente, o simplemente al piadoso, se le señalarán también las barreras de esa absolutidad. Esta se mueve dentro de determinados límites categoriales, en el interior de los cuales tiene estricta validez. Pero afirmar en general que el hombre sólo conoce dentro de esos límites es una decisión previa imposible de fundamentar, que además es desmentida por la experiencia¹⁴. Por eso habrá que seguir afirmando que ese tercer camino llega sólo mediatamente hasta la decisión religiosa; que la verdadera problemática religiosa interna se produce únicamente entre el primero y el segundo camino (la «mística» y la «revolución monoteísta»). Por tanto, habrá que seguir investigando todavía un poco esta cuestión.

La mística y la fe

Después de lo que acabamos de decir, habrá quedado claro que entre los dos caminos que hemos denominado «mística» y «revolución monoteísta» no puede decidirse de manera racional en favor del uno y en contra del otro. Esto presupondría la decidida absolutidad del camino racional, que acabamos precisamente de cuestionar. Esta decisión es en último término una cuestión de fe, la cual se sirve de normas racionales. Lo que puede acontecer en el campo de la ciencia es únicamente que intentemos conocer todavía un poco más detalladamente la estructura de ambos caminos y su relación mutua.

Aquí es necesario, indudablemente, que ofrezcamos una explicación más precisa de lo que, en nuestro contexto, ha de entenderse por «mística». Por lo que se ha dicho hasta ahora, habrá quedado claro que no nos referimos simplemente a una forma de piedad, como la que puede hallarse encuadrada también en la fe cristiana.

14. Importantes reflexiones sobre esta cuestión las ofrece K. Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001.

La «mística» se entiende aquí, en sentido más radical, como camino en la historia religiosa, como una actitud que no tolera por encima de sí ninguna entidad supraordenada, sino que contempla las experiencias misteriosas y carentes de imágenes como la única realidad vinculante y suprema en el ámbito de lo religioso¹⁵. Esta actitud es tan característica de Buda como de los grandes pensadores religiosos del grupo de las religiones hindúes, aunque estas se adhieran a posiciones tan opuestas como la del Shankara, por un lado, y la del Ramanuja, por el otro¹⁶. Esa actitud es el camino que, en medio de las numerosas variaciones, constituye el trasfondo uniforme de las grandes religiones asiáticas. Es característica de tal mística la experiencia de la identidad: el místico se sumerge en el océano de lo Todo-Uno, ya sea que ello, en acentuada *theologia negativa*, se describa como «Nada», o bien, en sentido positivo, como «Todo». En el último peldaño de semejante experiencia, el místico no dirá ya a su Dios: «Yo soy Tuyo», sino que la fórmula reza: «Yo soy Tú»¹⁷. La diferencia queda ya en lo provisional; lo definitivo es la fusión, la unidad. «El monismo absoluto es la consumación del dualismo con el que comienza la conciencia piadosa», dice Radhakrishnan¹⁸. Esta experiencia interna de la identidad, en la cual toda separación se derrumba y se convierte en el velo irreal de la unidad oculta con la razón de todas las cosas, es luego la razón de la teología secundaria de la identidad, de la que se había hablado anteriormente; en esta teología todas las distintas religiones, precisa-

15. Evidentemente, la mística de un cristiano puede llegar a adoptar también esa actitud; la tentación de hacerlo reside, en cierto sentido, en la esencia de la mística. Pero entonces deja de ser mística «cristiana». Su carácter cristiano depende de que se considere a sí misma como subordinada. Precisamente a partir de ahí podría definirse la esencia de la mística cristiana.

16. Consúltense los manuales de historia de la religión; cf. además H. Losch, *Ramanuja, en Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG)² V, 773s; Id., *Shankara, en RGG³ VI*, 6s con más bibliografía. Cf. también Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Freiburg ²1957, 230ss.

17. Cf. J. A. Cuttat, *Vergeistigungs-«Technik» und Umgestaltung in Christus: Kairos I* (1959) 18-30; Id., *Östlicher Advent und gnostische Versuchung: Kairos 2* (1960) 145-163; H. W. Gensichen, *Die biblische Botschaft gegenüber dem Hinduismus*, en RGG³ III, 349-352, con extensa bibliografía; en la p. 350 se encuentran la oposición entre «Yo soy Tú» y «Yo soy Tuyo».

18. Citado en H. W. Gensichen, *Die biblische Botschaft gegenüber dem Hinduismus*, 351.

mente por ser distintas, son asignadas al mundo de lo provisional, en el cual la apariencia de la separación encubre el misterio de la identidad. La equiparación de todas las religiones, que resulta tan simpática para el occidental de hoy día, desvela aquí su presupuesto dogmático, consistente en la afirmada identidad de Dios y del mundo, del fondo del alma y de la Divinidad. A la vez se hace patente por qué para la religiosidad asiática la persona no es nada último, y por tanto a Dios mismo no se lo concibe como personal: la persona, el hallarse frente a frente del Yo y del Tú, pertenece al mundo de la separación; también se derrumba la frontera que separa al Yo y al Tú, y se desvela como provisional en la experiencia que el místico tiene de lo Todo-Uno.

En contraste, el tipo en el que se concreta la revolución monoteísta no es el místico, sino el profeta. Para éste lo decisivo no es precisamente la identidad, sino el hallarse frente al Dios que llama y da preceptos. Con esto también quedará ahora aclarado finalmente por qué se ha hablado constantemente hasta aquí de «revolución» monoteísta, cuando se quería designar el contraste con el camino de la mística en la historia de la religión. No cualquier forma del denominado monoteísmo puede contraponerse a la mística, como si tal forma fuera parte de una evasión independiente del mito. Tendremos que excluir aquí desde un principio dos formas de monoteísmo: en primer lugar, las diversas formas de creencia en un solo Dios que se encuentran en el ámbito primitivo y que no se hallan dentro del dinamismo histórico de las grandes religiones; y en segundo lugar, aquel monoteísmo evolutivo que se fue formando cada vez más intensamente, por ejemplo, en la India desde la Edad Media¹⁹. El monoteísmo en la India se diferencia de dos maneras del monoteísmo de Israel: en primer lugar, el de la India está ordenado hacia la mística, es decir, está abierto hacia el monismo y aparece así como una mera etapa preliminar de lo que es más definitivo, a saber, la experiencia de la identidad. En segundo lugar, no surgió —como en Israel— por una revolución, sino por una evolución, y esto tiene como consecuencia el que no llegó nunca a derribar a los dioses, sino más bien

19. Sobre el «monoteísmo» en la India, cf. H. von Glasenapp, *Die fünf großen Religionen I*, Düsseldorf 1952, 34ss. Sobre el problema del monoteísmo en general, cf. R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Frankfurt 1957.

a diversas formas de armonía pacífica entre Dios y los dioses, entre la creencia en un Dios y la creencia en muchos dioses²⁰. Por su parte, el monoteísmo de Israel (y el monoteísmo de Zaratustra) surgió por el camino de una revolución, de la revolución de unas pocas personas, las cuales, henchidas por una nueva conciencia religiosa, rompieron el mito y derribaron a los dioses de quienes hablaba el mito. Única y exclusivamente esta evasión del mito —completamente independiente— representa en sentido específico al monoteísmo como un camino propio en la historia de la religión. Se produjo en Israel y, partiendo de las raíces de Israel, se produjo también en el cristianismo y en el islam, y con mucha menor repercusión histórica en la figura de Zaratustra²¹.

Estas pocas indicaciones bastarán ya para mostrar que en el «monoteísmo» y en la «mística» tenemos ante nosotros desde un principio dos estructuras edificadas de manera totalmente diferente. En la mística la primacía se concede a la interioridad, que es la absolutización de la experiencia espiritual. Esto incluye que Dios sea lo puramente pasivo en relación con el hombre, y que el contenido de la religión no pueda ser sino el sumergirse del hombre en Dios. No hay ninguna acción de Dios, sino que hay únicamente la «mística» del hombre, el camino escalonado hacia la unión. El camino monoteísta surge de una convicción opuesta: el hombre es lo pasivo, el que actúa en él es Dios; el hombre no es capaz de nada por sí mismo; pero en cambio hay aquí una acción de Dios, una llamada procedente de Dios, y al hombre se le abre así la salvación en la obediencia al llamamiento de Dios. Por eso, en lugar de la contraposición entre «mística» y «revolución monoteísta», podría elegirse también la contraposición entre «mística» y «revelación». Y eso simplemente desde la fenomenología de la religión, sin poner en juego la fe del monoteísta. Para uno de esos caminos es caracte-

20. La diferencia, desde el punto de vista de la historia de la religión, entre el monoteísmo evolutivo y el monoteísmo revolucionario la estudió especialmente R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, 109-118. Cf. también H. de Lubac, *Der Ursprung der Religion: Gott, Mensch, Universum*, obra editada por J. Bivort de la Saudée, Graz 1956, 313-346, especialmente 339ss.

21. Sobre la figura enigmática de Zaratustra, cf. especialmente R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961; W. Eilers, RGG³ VI, 1866ss (con bibliografía); G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 60-93, 98-102.

rístico el que la «mística» acontezca como experiencia espiritual del hombre, y que tal acontecer se contemple como lo último y, en verdad, como lo único y, por tanto, lo absoluto en la historia de la religión. Con este punto de partida, no puede haber en absoluto ninguna «revelación de Dios»; tal revelación sería ilógica en semejante contexto. Por el contrario, para el otro camino es igualmente característico el que haya «revelación»; que haya un llamamiento de Dios, y que este llamamiento sea lo absoluto en la humanidad, y que de él llegue salvación al hombre²².

Con lo que acaba de decirse, queda también resuelta la objeción de que el monoteísmo no es en el fondo sino una mística que se ha quedado estancada²³ o una ilustración que se ha quedado estancada, en la que se hubiera olvidado integrar una figura en la caída de los mitos: la figura del solo y único Dios. En realidad, «Dios» (incluso desde el punto de vista de la fenomenología de la religión) es cosa diferente de los dioses²⁴, y en realidad existe desde un principio, tal como se mostró, una estructura totalmente diferente de la estructura de la «mística»: la experiencia de la actividad y de la personalidad de Dios se basa en un comportamiento completamente distinto al que se observa en la idea de la identidad del místico y en la reducción, asociada con ella, de la persona a lo impersonal.

22. Esta diferencia entre la pasividad de lo divino y la actividad del hombre, por un lado, y la actividad primaria de Dios y la pasividad o actividad meramente derivada del hombre, por el otro lado, constituye también —a mi parecer— la oposición principal, poco tenida en cuenta, entre el pensamiento griego y el pensamiento bíblico; en ella residía la dificultad central para la síntesis de ambos mundos, efectuada en la patrística. Se trata de una dificultad cuyas suturas se siguen observando aún claramente en la doctrina dogmática acerca de Dios y en toda la teología, y que hoy día parecen surgir de nuevo, como quien dice. Pues los principales enunciados bíblicos acerca de Dios son la creación y la revelación (la encarnación), y ambos presuponen la actividad de Dios hacia el exterior y la relación hacia el exterior; pero ambas cosas son imposibles desde el punto de vista de la metafísica griega. Se vislumbra que la síntesis patrística se halló en el fondo ante los mismos problemas que hoy día nos impone con nuevo apremio el encuentro con la historia de la religión.

23. Ésta sería la idea que se halla detrás de la tesis de Radhakrishnan, citada en la nota 18, y que habla del dualismo como comienzo de la conciencia piadosa.

24. Esto traté de mostrarlo en la conferencia pronunciada con motivo de la toma de posesión de mi cátedra en Bonn: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960; fue publicada de nuevo en J. Ratzinger, *Von Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg 1997, 40-59, obra editada por el círculo de mis discípulos.

El «monoteísta» considera que la reducción contraria es la correcta: la reducción de todo lo impersonal a la persona. Como se dijo ya, no vamos a detenernos aquí a discutir lo correcto que pueda haber en ambas posiciones. Lo único que nos interesaba era estudiar su independencia y diversidad. Claro está que análisis más recientes de la experiencia mística llegan incluso a creer que pueden subrayar lo contrario de lo expresado en la anterior objeción (el monoteísmo sería una mística que se habría quedado estancada): la experiencia de la identidad sería únicamente la primera etapa en el camino místico, de la cual, claro está, pocos saldrían, y esta experiencia se convertiría de este modo en la verdadera tentación de la mística; tan sólo después vendría el estadio, mucho más doloroso, consistente en desligarse de sí mismo y en efectuar la transición a la genuina trascendencia. Este estadio exigiría del hombre la crucifixión del desligamiento de sí mismo y de la entrega a merced de lo que no tiene lugar, en lo cual nada terreno se sustenta ya, pero que es lo que sitúa al hombre ante el verdadero rostro de Dios, de tal manera que, cuando se le concede encaminarse hacia esa mística de las tinieblas y de la fe, entonces considera la mística precedente de la luz y de la visión como un pequeño preludio, que él, sin vislumbrar la profundidad de Dios, había intentado considerar anteriormente como lo último y total²⁵.

Habría quedado claro seguramente que en tales reflexiones es donde se abre el camino para un diálogo fructífero entre ambos caminos, un diálogo que es apropiado para superar la dualidad entre el «monoteísmo» y la «mística», sin hacer que el monoteísmo quede absorbido por un estéril sincretismo místico y sin hacer, a la inversa, que las religiones comprometidas con la mística queden sometidas a un falso y mezquino absolutismo de formas históricas occidentales. Pero para llegar a esto serán todavía necesarias por ambas partes mucha paciencia, tacto y pureza en la búsqueda religiosa.

25. R. C. Zaehner, *Zwei Strömungen der muslimischen Mystik: Kairos I* (1959) 92-99. Partiendo de otro punto de vista, llega a los mismos resultados P. Hacker, *Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen*: Studia Missionalia 13 (1963) 30-52. Pueden encontrarse también importantes puntos de vista sobre la cuestión en H. U. von Balthasar, *Fides Christi: Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 45-79. Sobre la mística de las tinieblas y de la luz traté de hablar algo más detalladamente en mi artículo *Licht*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, 44-54, especialmente 49 y 52s.

La estructura de los grandes caminos religiosos

Renunciemos por el momento a seguir adelante directamente en esta tarea, que todavía es demasiado grande, para dedicarnos en lugar de ello a deducir aún de los enfoques dados algunas consecuencias ulteriores sobre la estructura de los dos grandes caminos, y a aprender de esta manera a conocernos más claramente a nosotros mismos y a conocer la posición de lo cristiano en el conjunto del movimiento religioso de la humanidad.

a) Por lo dicho anteriormente hemos conocido que la genuina diferencia entre el camino místico y el camino monoteísta consiste en que, en el primer caso, «Dios» permanece completamente pasivo y lo decisivo reside en la vivencia del hombre, el cual experimenta su identidad con el ser de todo lo que es, mientras que, en el segundo caso, se cree en la actividad de Dios, el cual hace un llamamiento al hombre. De este hecho se sigue luego otra diferencia que resalta en primer plano, una diferencia que, desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, es especialmente llamativa y que, por su parte, hace que se desprendan de ella una serie de ulteriores consecuencias. En efecto, de ahí se deducen el carácter histórico de la actitud de fe basada en la revolución profética, y el carácter no-histórico del camino místico. La vivencia, de la que todo depende en la mística, se expresa únicamente en símbolos; su núcleo es idéntico para todos los tiempos. Lo importante no es el momento de la vivencia, sino tan sólo su contenido, que significa un sobrepasar y relativizar todo lo temporal. Por el contrario, el llamamiento divino por el cual el profeta se siente afectado puede datarse, tiene un aquí y un ahora, con él comienza una historia: se establece una relación, y las relaciones entre personas tienen carácter histórico, son lo que nosotros llamamos historia. Este hecho lo puso de relieve con gran énfasis Jean Daniélou, al acentuar constantemente que el cristianismo es «esencialmente fe en un acontecimiento», mientras que las grandes religiones no cristianas afirman la existencia de un mundo eterno, «que se halla en contraposición al mundo del tiempo. El hecho de la irrupción de lo eterno en el tiempo, que le concede consistencia y lo convierte en la historia, es desconocido para esas religiones»²⁶. Por

26. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, 128.

lo demás, este rasgo de la carencia de historia lo comparte la mística con el mito y con las religiones primitivas, que se caracterizan, según Mircea Eliade, «por su rebelión contra el tiempo concreto, su nostalgia de un retorno periódico del primitivo tiempo mítico»²⁷. Inversamente, éste sería el lugar para subrayar lo peculiar del cristianismo dentro del camino monoteísta, por cuanto se mostraría que únicamente aquí el enfoque histórico se llevó a su pleno rigor; que, por consiguiente, el camino monoteísta llegó únicamente aquí a surtir su efecto con toda su peculiaridad²⁸.

b) Por lo demás, partiendo del enfoque fundamental indicado, se comprende la sorprendente diferencia que distingue a los patriarcas y los profetas de Israel de los grandes fundadores de religiones de Asia oriental. Si comparamos a los portadores del acontecer del pacto concertado con Dios en Israel con las personalidades religiosas de Asia, puede sobrevenirnos al principio un malestar característico. Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, con todos sus enredos y con su astucia, con su temperamento y su inclinación a la violencia, aparecen al menos como mediocres y pobres infelices en comparación con Buda, Confucio y Laotsé²⁹. Pero incluso figuras proféticas tan grandes como Oseas, Jeremías y Ezequiel no nos ofrecen, cuando se hace tal comparación, una imagen enteramente convincente. Se trata de una sensación que ya tuvieron los Padres de la Iglesia al establecer un parangón entre la Biblia y el helenismo. Cuando Agustín, que descubrió y aprendió a amar la belleza de la verdad en el *Hortensius* de Cicerón, encontró que la Biblia, al tomarla en sus manos, era indigna de compararse con la «dignidad tuliana», se en-

27. *Ibid.* Cf. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 5 (versión cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid 1999).

28. Habla detenidamente sobre este asunto E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Darmstadt 1961, 242-261, especialmente 250-261. Cf. también, a propósito del islam, las referencias que se hallan en Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, 130, quien cita a J. Moubarac: «El pensamiento mahometano no conoce una duración continua, sino que contempla únicamente átomos de tiempo, instantes (*anat*)».

29. Cf. la exposición de estas figuras en K. Jaspers, *Die großen Philosophen I*, München 1957, 128-185, 898-933 (versión cast.: *Los grandes filósofos*, Madrid 1993). Claro que la historicidad de la figura de Laotsé se discute mucho (por ejemplo, en H. Ringgren-A. Ström, *Die Religionen der Völker*, Stuttgart 1959, 425); pero para la comparación que aquí se ha intentado hacer, esa cuestión carece de importancia.

cerraba en todo ello el estremecimiento causado precisamente por tal comparación: ante la excelsitud del pensamiento mítico, los portadores de la historia de la fe aparecen casi como zafios³⁰. A otros Padres de la Iglesia no les sucedió nada diferente: Mario Victorino tuvo aquí sus dificultades; lo mismo le sucedió a Sinesio de Cirene. Y cuando leemos los minuciosos esfuerzos realizados por san Ambrosio en las apologías de David por limpiar la figura de ese personaje, vislumbramos el mismo problema y sentimos que hay en todo ello cierta sensación de impotencia que, desde luego, no llega a superarse con tales pensamientos. Negar el «escándalo» no tiene aquí ningún sentido, sino que es lo que abre precisamente el acceso a lo genuino. Desde el punto de vista de la historia de la religión, Abrahán, Isaac y Jacob no son realmente «grandes personalidades religiosas»³¹. Tratar de soslayar esto con interpretaciones significaría precisamente tratar de soslayar el impulso que conduce a lo peculiar y a lo singularísimo de la revelación bíblica. Esa peculiaridad y eso que es totalmente diferente consiste en que Dios, en la Biblia, no es intuido, como vemos que sucede en los grandes místicos, sino que es experimentado como el que actúa, como el que en todo ello permanece en la oscuridad (para el ojo exterior y el ojo interior). Y esto a su vez consiste en que aquí el hombre, con su propio esfuerzo de ascensión a través de los niveles del ser, no llega a lo más íntimo e intelectual de él mismo, encontrando así lo divino en su propio lugar, sino que sucede lo inverso: que Dios busca al hombre en medio de los contextos mundanos y terrenales; que Dios, a quien nadie puede de por sí descubrir (ni siquiera el hombre más puro), va por su parte en busca del hombre y entra en relación con él. Podríamos decir incluso: la «mística» bíblica no es mística de imágenes, sino mística de palabras; la revelación de esa mística no es intuición del hombre, sino palabra y acción de Dios. No es primariamente el encontrar una verdad, sino la acción de Dios mismo, una acción que crea historia. Su sentido no es que al hombre se le haga visible la realidad divina, sino que consiste en que al receptor de la revelación

30. Como es sabido, este predicado se lo aplicó Nietzsche a Agustín; cf., a propósito, F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951, 306s; curiosamente el juicio emitido por Jaspers, *Die großen Philosophen I*, 394ss, aunque más pulido en la forma, no es objetivamente muy diferente.

31. Cf. la siguiente nota.

se lo convierte en portador de la historia divina. Porque aquí, en oposición a la mística, es Dios quien actúa, y *él* es quien crea la salvación para el hombre. Esto llegó a conocerlo de nuevo Daniélou con penetrante mirada. Las exposiciones que hace a este respecto son dignas de ser citadas extensamente: «Para el sincretismo —dice él (y podríamos decir en vez de eso: para los diversos caminos religiosos fuera de la revolución iniciada por los profetas)— quienes son salvos son las almas interiores, sea cual sea la religión a la que pertenezcan. Para el cristianismo, lo son los creyentes, cualquiera que sea el grado de interioridad al que hayan llegado. Un niño pequeño, un trabajador abrumado de trabajo, si son creyentes, se hallan más altos que los más grandes ascetas. 'Nosotros no somos grandes personalidades religiosas —dijo Guardini en una ocasión—; nosotros somos servidores de la palabra'. Cristo dijo ya que san Juan Bautista era seguramente 'el mayor entre los hijos de los hombres', pero que 'el más pequeño entre los hijos del Reino es mayor que él' (cf. Lc 7, 28). Es posible que en el mundo haya grandes personalidades religiosas, aun fuera del cristianismo; es incluso muy posible que las mayores personalidades religiosas se encuentren fuera del cristianismo. Pero esto no tiene importancia alguna. Lo que cuenta es la obediencia a la palabra de Cristo»³².

c) Finalmente, a partir de aquí entenderemos por qué la distinción estudiada anteriormente (en la sección «El lugar del cristianismo en la historia de las religiones») entre religión de primera mano y religión de segunda mano, que representa la única diferenciación real desde el punto de vista de la mística dentro del ámbito de las religiones, es una distinción no reconocida por el cristianismo o que no tiene validez dentro de él. Contra la última afirmación podría objetarse inmediatamente que, incluso en el cristianismo, hay diferencia entre el santo y el piadoso corriente, entre el místico y el sencillo creyente a quien le es rehusada la experiencia inmediata de lo divino. Indudablemente esa distinción existe, pero es de carácter secundario. No genera la distinción entre dos clases de posesión de la religión, entre poseer la *realidad* religiosa y poseer meramente una religiosidad prestada, que deba contentarse con los símbolos porque le falte la energía de la inmersión mística. Si yo

considero la mística como la esencia de la religión, y contemplo todo lo demás como simple expresión secundaria de lo que sucede en el santuario de la vivencia mística, entonces únicamente el místico es el verdadero poseedor de la religión; entonces todos los demás deben contentarse con la mera cáscara, son «de segunda mano». Pero si lo decisivo no es la propia experiencia espiritual, sino el llamamiento divino, entonces todos los que creen en ese llamamiento se hallan —en último término— en la misma situación: cada uno de ellos está igualmente llamado. Mientras que en las religiones místicas el místico es «de primera mano» y el creyente es «de segunda mano», vemos que aquí la «primera mano» es únicamente Dios mismo. Los hombres son, todos ellos sin excepción, de segunda mano: oyentes del llamamiento divino.

Todo lo que se ha dicho no pudo ni debió servir para crear una fácil justificación racional de la fe cristiana en el conflicto de las religiones. Sino que se trataba de definir con mayor claridad (y, a pesar de todo, de manera aún imprecisa) el lugar de lo cristiano en el conjunto de la historia de la religión; de conocernos mejor a nosotros mismos y de conocer nuestro camino, con la mirada puesta en los demás. Por tanto, si lo que separa se halló tanto en primer plano, desde el punto de vista de la cuestión, no por eso habrá que olvidar lo que une: el que todos nosotros somos parte de una única historia que, de múltiples maneras, se halla en camino hacia Dios. Pues hay algo que se nos mostró como la intuición decisiva: para la fe cristiana, la historia de las religiones no es el ciclo de lo eternamente igual, que nunca llega a lo genuino, lo cual permanece siempre fuera de la historia. No, sino que el cristiano considera la historia de la religión como una *historia* real, como un camino cuya dirección significa progreso y cuya actitud significa esperanza. Y así es como el cristiano prestará su servicio: como alguien que espera, que sabe imperturbablemente que, a través de todos los fracasos y de todas las discordias de los hombres, se va cumpliendo la meta de la historia: la transformación del «caos», con el que comenzó el mundo, en la ciudad eterna de Jerusalén, en la cual Dios, el solo y eterno Dios, habita para siempre entre los hombres y resplandece entre ellos como su luz (cf. Ap 21, 23; 22, 5).

32. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, 133s.

Interludio

1

El pensamiento central hacia el que se encamina este estudio consiste en entender que el panorama de la historia de la religión nos sitúa principalmente ante una decisión fundamental entre dos caminos, que yo —de forma insuficiente— designé entonces como la «mística» y el «monoteísmo». Hoy día preferiría hablar de «mística de la identidad» y de «comprensión personal de Dios». Se trata en último término de saber si lo divino, «Dios», es algo que está ante nosotros, de tal manera que lo supremo de la religión, del ser del hombre, es relación —amor— que llega a ser unidad («Dios es todo en todo»: 1 Cor 15, 28), pero que no suprime la contraposición del Yo y del Tú; o si lo divino queda aún más allá de la persona, y la meta final del hombre es la unificación y la disolución en el Todo-Uno¹. Esta alternativa nos acompañará durante la presente obra. En este lugar, yo desearía señalar las ideas fundamentales que J. Sudbrack desarrolló brevemente en su obra sobre el Pseudo-Dionisio Areopagita y sobre la repercusión histórica del mismo. Sudbrack ve en el misterioso pensador del siglo VI, que se ocultó bajo el seudónimo de «Dionisio el Areopagita», al más importante constructor de un puente entre Occidente y Oriente, entre el personalismo cristiano y la mística asiática. Formula así la alternativa ante la que nos hallamos: «¿Se trata de disolverse en la Totalidad-Unidad,

1. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen* III, Amateca, Paderborn 1996, 127 (versión cast.: *El hombre a la búsqueda de Dios. El interrogante de las religiones* III, Valencia 2002): «La superación del tener-que-ser-enteramente-para-sí-mismo, que resulta trágico para el individuo, acontece en el descubrimiento de su naturaleza oculta y esencial de *Brahma*. Su respirar le parece ser entonces una sola cosa con la razón del ser, con el 'alma del mundo'. No sigue sintiéndose ya a sí mismo como 'yo' separado, sino como parte integral de una misteriosa conexión con el todo».

o de la confianza primordial en un infinito 'Tú', en Dios, o con cualquier nombre que quiera designárselo?»². Sudbrack analiza esta cuestión, siguiendo el camino intelectual trazado por Martin Buber. El gran pensador judío, en su obra *Ekstatische Konfessionen*, había hablado en 1909 acerca de una especie de mística de la unidad. Después de su conversión, «rechazó tan radicalmente esta idea que prohibió la reedición de su obra». Su nueva concepción era: «No la mezcla en la unidad, sino el encuentro es el constitutivo fundamental de la experiencia humana del ser». Había llegado a la idea de que, en la comprensión de la mística, se confunden a menudo dos clases de acontecimientos: «Uno de ellos es la unificación del alma, que hace al hombre válido para la obra del espíritu. El otro acontecimiento es aquella inescrutable índole del acto de la relación, en el cual se piensa que Dos son Una sola cosa». Sudbrack hace notar posteriormente cómo Levinas, en su filosofía de lo «Otro», profundizó en estas ideas de Buber. Levinas considera la disolución de la multiplicidad en una unidad que lo absorba todo como un extravío del pensamiento y como una forma de experiencia espiritual que no llega hasta el fondo. Para él, la «infinitud» de Hegel representa el ejemplo aterrador de semejante visión de la unidad. Le objeta que, en la filosofía y mística de la identidad, el «rostro de lo Otro», cuya libertad nunca puede llegar a ser propiedad mía, se disuelve en una «totalidad» innominada. Mas en realidad tan sólo en el confiado asentarse, en el libre permanecer en lo Otro se experimentaría verdadera infinitud. A la unidad de fusión, con su tendencia a la disolución, hay que contraponer la experiencia personal: la unidad del amor es más elevada que la identidad carente de forma.

H. Bürkle mostró nuevamente la irrenunciabilidad del concepto de persona y su vigencia suprema, partiendo de otra faceta: de la *praxis* de la vida social. «La evolución en el hinduismo moderno muestra que, también para la actual imagen del hombre indio, esa comprensión de la persona ha llegado a ser irrenunciable... En los *Upanishads*, la experiencia de la identidad del *tat tvam asi* no es capaz de fundamentar la permanente vigencia y dignidad de la sin-

2. J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysius der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Einsiedeln 2001, 72.

gularidad individual de cada persona. Tampoco puede compaginarse con la idea de que esta vida fuera únicamente una fase de transición en el ritmo de las cambiantes etapas de nuevos nacimientos. El valor propio de la persona y su dignidad no se pueden mantener como etapa de transición y bajo la condición de su variabilidad... Por eso, las reformas del hinduismo en los tiempos modernos comienzan también consecuentemente con la cuestión acerca de la dignidad humana. Entre ellos, la comprensión cristiana de la persona es aceptada dentro del contexto hinduista total, sin su fundamentación en la comprensión de Dios...»³. Pero no sería difícil mostrar que la comprensión del individuo como persona, y con ello la defensa del valor propio y de la dignidad de cada persona, no se puede mantener sin la fundamentación en la idea misma de Dios.

Finalmente, en la continuación de sus reflexiones Sudbrack llama la atención sobre un criterio de distinción que no es menos fundamental, a partir del cual la posición del Todo-Unidad se hace patente de manera muy llamativa: «El problema del mal como un volverse contra la bondad absoluta de Dios hace ver clarísimamente la diferencia de las proyecciones del ser»⁴. En una filosofía del Todo-Unidad se relativiza necesariamente la diferencia entre el bien y el mal. Aclaraciones importantes sobre esta cuestión pueden encontrarse en el pensamiento de Romano Guardini. En su filosofía de la oposición, estudió a fondo la diferencia fundamental entre «oposición» y «contradicción», una diferencia que aquí nos interesa mucho. Los opuestos son complementarios; constituyen la riqueza de la realidad. En su importantísima obra filosófica, Guardini hizo de la «oposición» el principio de su visión de la realidad; en la múltiple tensión de lo vivo contempló la riqueza del ser. Los opuestos hacen referencia el uno al otro, se necesitan mutuamente, y sólo así producen la sinfonía del todo. Pero la contradicción irrumpe y sale de esa armonía y la destruye. El mal no es tampoco —en contra de lo que Hegel pensaba y de lo que Goethe quiere mostrarnos en el *Fausto*— una faceta del todo, de la que tenemos necesidad, sino que es la destrucción del ser⁵. El mal no puede presen-

3. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott*, 130s.

4. J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten*, 77.

5. Cf. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, ¹1925; Mainz ³1985 (versión cast.: *El contraste. Ensayo de una fi-*

tarse precisamente, como el Mefistófeles del *Fausto*, con las palabras: Yo soy «una parte de aquella fuerza que quiere siempre el mal y crea siempre el bien». Entonces el bien tendría necesidad del mal, y el mal no sería, ni mucho menos, realmente malo, sino que sería precisamente una parte necesaria de la dialéctica del mundo. Con esta filosofía se han justificado las víctimas del comunismo, que se edificó sobre la dialéctica de Hegel, aplicada por Marx a la *praxis* política. No, el mal no pertenece a la «dialéctica» del ser, sino que lo ataca siempre en su raíz. El Dios que como triple Unidad en la diversidad constituye precisamente la suma Unidad es pura luz y pura bondad (cf. Sant 1, 17). Por el contrario, en la mística de la identidad no hay separación suprema entre lo bueno y lo malo. «Lo bueno y lo malo, según el budismo, se hallan en dependencia recíproca original. No hay ninguna prioridad de lo uno sobre lo otro. La iluminación es una realización de mi ser, con anterioridad aun a la dualidad del bien y del mal», dice Sudbrack a este propósito⁶. La alternativa entre un Dios personal y una mística de la identidad no sólo es, en modo alguno, de naturaleza puramente teórica, sino que llega desde la más íntima profundidad de la cuestión del ser hasta lo que es enteramente práctico.

2

Como se indicó ya brevemente en la observación preliminar a este estudio, se distinguen hoy día tres posiciones fundamentales en la teología de las religiones, posiciones que a la vez se consideran como las únicas posibles: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo. La posición exclusivista, en los manuales corrientes, se halla representada principalmente por Karl Barth. La afirmación básica es que la fe cristiana es la que salva exclusivamente, y que las religiones no son caminos de salvación. Pero en todo esto hay que tener en cuenta que Barth no considera sencillamente al cristianismo como una religión absoluta, y no lo contrapone a todas las

filosofía de lo viviente-concreto, Madrid 1996). Importantes aclaraciones sobre ello en H. Kuhn, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*, St. Ottilien 1987, por ejemplo, p. 42 y 71s.

6. J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten*, 78.

demás religiones, sino que él distingue entre la fe, por un lado, y la religión, por el otro. Él considera la «religión» como opuesta a la fe: la religión es un entreverado de posturas humanas, por las cuales el hombre trata de elevarse hasta Dios. La fe es, por el contrario, un don procedente de Dios, que extiende su mano al hombre: no es nuestra acción la que salva, sino que únicamente salva el poder bondadoso de Dios. También lo que en el cristianismo es «religión» cae bajo el veredicto de Barth. Partiendo de ahí, D. Bonhoeffer proyectó también su programa de un cristianismo sin religión, un programa que luego suscitó un vivo eco durante los decenios de 1950 y 1960. Hace poco, G. Baget Bozzo, teólogo italiano y filósofo de la religión, publicó una obra con el título *Profecía. El cristianismo no es una religión*⁷. Por lo demás, también R. Guardini subrayó la diferencia esencial entre fe y religión, aunque no quiso compartir el radicalismo de la posición adoptada por Barth⁸.

Para mí, el concepto de un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo. La fe tiene que expresarse también como religión y en la religión, pero no puede reducirse a ella, claro está. Bajo este aspecto habrá que estudiar de nuevo la tradición de ambos conceptos. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, la «religión» es una subdivisión de la virtud de la justicia, y es necesaria como tal; pero, claro está, es algo completamente diferente de la «virtud infusa» de la fe. A mí me parece que un postulado prioritario para una teología diferenciada de la religión sería el aclarar con precisión los conceptos de religión y de fe, que muchas veces no se deslindan bien y que suelen también generalizarse. Y así, se habla en plural de las diversas formas de «fe» (o de las «creencias»), queriendo designar con ello a todas las religiones, aunque el concepto de fe no aparezca, ni mucho menos, en todas las religiones y, desde luego, no sea en absoluto constitutivo de todas ellas; incluso cuando aparece en alguna de ellas, significa cosas muy diversas. Inversamente, la ampliación del concepto de religión como designación global de la relación de los hombres con la trascen-

7. Original italiano: *Profezia. Il cristianesimo non è una religione*, Segrate-Milano 2002.

8. Cf. R. Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; Id., *Religion und Offenbarung* I, Würzburg 1958 (versión cast.: *Religión y revelación*, Madrid 1964).

dencia no se efectuó sino durante la segunda mitad de la Edad Moderna⁹. Precisamente para la correcta autocomprensión del cristianismo y para entender la manera en que se relaciona con las religiones del mundo, tal esclarecimiento es urgente. Volveremos más tarde sobre este problema.

Así como Barth es considerado como el principal representante de la posición exclusivista, también Rahner pasa por ser el representante clásico del inclusivismo: el cristianismo se hallaría presente en todas las religiones, o a la inversa, todas las religiones —sin saberlo— se encaminan hacia él. Por esta ordenación intrínseca hacia el cristianismo las religiones adquieren su fuerza salvífica: conducen a la salvación en la medida en que y porque llevan en sí mismas oculto el misterio de Cristo. En esta perspectiva se mantiene en pie, por un lado, la afirmación de que únicamente Cristo y la unión con él tienen fuerza salvadora. Por otro lado, puede reconocerse a las religiones un valor salvífico —claro que prestado, como quien dice— y puede explicarse así la salvación de los hombres fuera de la «única arca de salvación» de la que hablan los Padres de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, puede explicarse (aunque con menos radicalismo que sobre la base exclusivista) la necesidad de la misión: lo que todas las religiones presentan de manera sólo imprecisa, bajo claves oscuras y desfigurado también en parte, eso se ha hecho visible en la fe en Jesucristo. Tan sólo él purifica las religiones y las conduce hacia su propia esencia, hacia su profundísimo anhelo interior.

Finalmente, apareció como tercera actitud la posición pluralista, que se manifestó con el teólogo anglicano J. Hick, que desarrollaba su actividad principalmente en América, y con P. Knitter. En los países de lengua alemana se perfiló P. Schmidt-Leukel como el más ardoroso defensor de la misma¹⁰. El pluralismo rompe claramente

9. Cf. U. Dierse, *Religion*, en J. Ritter-K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VIII, 632s. Son especialmente importantes para el tema las diversas publicaciones de E. Feil, por ejemplo, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; *Religio II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen 1997.

10. Cf. especialmente P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999. En todas las cuestiones, indicadas aquí tan sólo brevemente, consúltese la obra de

con la creencia de que la salvación procede únicamente de Cristo, y de que a Cristo le pertenece su Iglesia. La posición pluralista opina que el pluralismo de las religiones fue querido por Dios mismo, y que todas ellas son caminos de salvación, o por lo menos pueden serlo, asignándose a Cristo concretamente un puesto destacado, pero no precisamente exclusivo. Las variantes, tanto aquí como en la denominada posición inclusivista, son numerosas, de tal manera que de vez en cuando las posiciones casi originan confusión entre sí.

Por este motivo no faltan tampoco intentos de mediación, entre los cuales habría que contar, por ejemplo, la obra de B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*¹¹. Pero como destacado representante de un intento de mediación habrá que mencionar principalmente a J. Dupuis, a quien, no obstante, los pluralistas clasifican claramente como «inclusivista»¹². De su obra se ocupó también la Congregación para la doctrina de la fe, ya que el lector medio, al tomar la obra entre sus manos, y a pesar de expresarse en ella con fidelidad la singularidad única de Jesucristo, no puede menos de percibir en sus páginas una inclinación a posiciones pluralistas. El diálogo condujo a una «notificación», en la que de común acuerdo se esclarecían los puntos que eran teológicamente esenciales para Dupuis, y con ello se marcaba un claro deslinde con respecto al pluralismo.

La discusión entre estas tres posiciones no es asunto de la presente obra. Claro que la problemática misma nos acompañará a lo largo de toda ella, por cuanto el fundamento del presente libro es la fe en Jesucristo como el único Salvador y la creencia en la inseparabilidad entre Cristo y la Iglesia. En cuanto al planteamiento del problema, que constituye el fundamento de las tres posiciones, yo ofrezco, claro está, una crítica, por cuanto ese planteamiento, según mi convicción, se basa en una precipitada identificación de la problemática de las religiones con la cuestión de la salvación y en

Kern-Pottmeyer-Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie* I, tratado «Religion», Tübingen-Basel 2000.

11. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg 1995.

12. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997 (versión cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000); cf. a este respecto Congregación para la doctrina de la fe, *Notificazione a proposito del libro di J. Dupuis, «Verso una teologia del pluralismo religioso»*, Città del Vaticano 2001.

una visión indiferenciada de las religiones como tales, según se indicó ya al principio. ¿En dónde consta que el tema de la salvación deba asociarse únicamente con las religiones? ¿No habrá que abordarlo, de manera mucho más diferenciada, a partir de la totalidad de la existencia humana? ¿Y no debe seguir guiándonos siempre el supremo respeto hacia el misterio de la acción de Dios? ¿Tendremos que inventar necesariamente una teoría acerca de cómo Dios es capaz de salvar, sin perjudicar en nada la singularidad única de Cristo? ¿No será quizás más importante entender internamente esa singularidad única y vislumbrar así, a la vez, la amplitud de su irradiación, sin que podamos definirla en sus detalles concretos? A esto se añade el tratamiento indiferenciado de las religiones, las cuales no conducen, ni mucho menos, al hombre en la misma dirección; además, tampoco existen por sí mismas en una sola fisonomía. Por ejemplo, hoy día contemplamos diversas maneras en que se puede vivir y entender el islam: formas destructoras y formas en las que creemos reconocer cierta cercanía al misterio de Cristo. ¿Podrá y tendrá el hombre que arreglárselas simplemente con la forma que encuentra ante sí, con la forma en que se practica en su entorno la religión que le ha correspondido? ¿O acaso no tendrá que ser una persona que busca, que tiende a la purificación de su conciencia, y que —al menos eso— va así en pos de las formas más puras de su religión?

Si no podemos ni debemos presuponer ese hallarse en camino internamente, entonces cae también por tierra el fundamento antropológico para la misión. Los apóstoles, y en general la comunidad cristiana primitiva, podían hallar únicamente en Jesús al Redentor porque tenían sus ojos puestos en «la esperanza de Israel»: porque no consideraban que las formas religiosas heredadas de su entorno eran suficientes para ellos, sino que eran personas que aguardaban y buscaban con el corazón abierto. La Iglesia pudo surgir entre los gentiles únicamente porque había «temerosos de Dios», personas que sobrepasaron sus religiones tradicionales y tenían puestos sus ojos en algo mayor. Esta dinamización de la «religión» se da también en cierto sentido —y en esto tienen razón Barth y Bonhoeffer— en el cristianismo mismo. No hay que transmitir solamente una estructura de instituciones e ideas, sino que en la fe hay que buscar siempre su profundidad más íntima, el verda-

dero contacto con Cristo. De esta manera se fueron formando en el judaísmo —para decirlo una vez más— «los pobres de Israel», y así tienen que irse formando también constantemente en la Iglesia. Y de la misma forma pueden y deben formarse también en las otras religiones: el dinamismo de la conciencia y de la callada presencia de Dios en ella es la que conduce a las religiones al encuentro mutuo y pone a los hombres en el camino hacia Dios; eso, y no la canonización de lo existente en cada caso, que es algo que priva a los hombres de una búsqueda más profunda.

Fe, religión y cultura

La última palabra que el Señor resucitado dirige a sus discípulos es una palabra de misión¹; con ella los envía hasta los últimos confines de la tierra: «Poneos, pues, en camino; haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos... enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado» (Mt 28, 19s; cf. Hch 1, 8). El cristianismo se presentó en el mundo con la conciencia de un encargo universal. Los creyentes en Jesús sabían desde el primer instante que se hallaban en la obligación de transmitir su fe a todos los hombres; veían en la fe un bien que no les pertenecía a ellos solos, un bien al que todos los seres humanos tenían derecho. Habría sido una infidelidad al encargo no llevar lo recibido hasta el último rincón del mundo. No fue el afán de poder el punto de partida del universalismo cristiano, sino la certeza de haber recibido el conocimiento salvador y el amor redentor, al que tienen derecho todos los seres humanos y que aguardan en lo más íntimo de su ser. No se consideró la misión como una forma de atraer a personas para que quedaran bajo el propio ámbito de poder, sino como la transmisión obligatoria de lo que estaba destinado a todos y de lo que todos tenían necesidad.

Actualmente han surgido dudas acerca de la universalidad de la fe cristiana. Muchos no consideran la historia de la misión universal como la historia de la difusión de la verdad y del amor libera-

1. El presente texto, con diversas variaciones, fue presentado en las Semanas universitarias de Salzburgo de 1992, en una reunión de la Congregación para la doctrina de la fe (Roma) con las Comisiones de fe de las Conferencias episcopales asiáticas, celebrada en Hong Kong en 1993, y con ocasión de unas conferencias culturales organizadas en Sassari (Cerdeña). Las «variaciones» fueron redactadas de nuevo para la presente obra; el texto básico de Salzburgo permaneció esencialmente sin cambios.

dores, sino, más bien, como una historia de alienación y de violencia. Seguramente la expresión más vigorosa de esta idea dentro de la Iglesia se encuentra en el texto de la «procesión europea de penitencia del año 1992», en el que leemos: «Los años 1492-1992 son fechas que, desde la perspectiva de los nativos y de los latinoamericanos negros, representan un viacrucis con innumerables estaciones de sufrimiento y un viernes santo que dura ya 500 años. Los cristianos europeos... conquistaban con la espada los cuerpos y dominaban con la cruz las almas... El cristianismo aparecía ante los nativos y los africanos esclavizados como la religión de los enemigos que les sojuzgaban y mataban. El Evangelio no podía ser para ellos mensaje de gozo, sino una mala noticia que traía desgracias... Para ellos el año 1992 podría considerarse como el de la recuperación de sus religiones, que eran justas y dignas de que Dios, por medio de ellas, llegara hasta sus pueblos, y de que los pueblos, por medio de ellas, emprendieran su camino hacia Dios...»². La protesta que estalla violentamente en estas palabras va mucho más allá del problema acerca del Evangelio y la cultura; contiene también mucho más que la justificada acusación contra todos los pecados cometidos por Europa en la época del descubrimiento y conquista de América: plantea en último término la cuestión acerca de la verdad de la fe cristiana y acerca de la legitimidad de la misión en general. Por eso, la nueva conciencia que se expresa aquí exige una reflexión radical de los cristianos sobre lo que son o no son, lo que creen o no creen, lo que deben dar y no deben dar. En el marco del que disponemos en esta obra tan sólo se puede intentar dar un pequeño paso parcial en esta magna reflexión. En todo caso, señalaremos que no se trata de ofrecer un enjuiciamiento de los procesos históricos que se produjeron al encontrarse Europa y América a lo largo de los siglos, desde el año 1492; no se trata de un discurso para festejar «los quinientos años de América», un discurso para el que no me siento competente, y que tampoco me ha pedido nadie que pronuncie.

Mi intención es más modesta y a la vez más ambiciosa. Quiere ser una reflexión sobre el derecho y la capacidad de la fe cristiana

2. L. Boff, *I cinquecento anni della conquista dell'America Latina: Un «venerdì santo» que dura ancora oggi*. Texto citado según la versión italiana del documento difundida por la agencia de noticias Adista el 25 de enero de 1992.

para comunicarse a otras culturas, para acogerlas en sí y para transferirse a ellas. En el fondo, se encierran en este tema todas las cuestiones acerca de la fundamentación de la existencia cristiana. ¿Por qué hay que tener fe? ¿Existe la verdad para el hombre, la verdad que, como tal, sea accesible a todos y pertenezca a todos? ¿O no hacemos en todo caso más que palpar, en símbolos diferentes, el misterio que nunca se nos desvela? Hablar acerca de la verdad de la fe, ¿será arrogancia o será un deber? En este lugar no podemos abordar frontalmente estas cuestiones ni podemos dilucidarlas en toda su amplitud. En otras secciones de la presente obra tendremos que estudiarlas más detenidamente. Aquí deben permanecer vivas en nuestra conciencia, simplemente como el trasfondo de nuestros problemas con respecto a la fe y la cultura. En el presente capítulo se trata directamente de saber tan sólo cómo la fe única se comporta con respecto a la pluralidad de culturas, y cómo en esa pluralidad de culturas es posible una universalidad real, sin que una cultura se presente como la única válida y llegue a oprimir a todas las demás. No creo que haga falta mencionar explícitamente que esta cuestión se refiere a toda la historia y a la entera amplitud de todos los continentes. Desde el viaje de Colón, un viaje que cambiaría el mundo, han transcurrido quinientos años. Pero también el primer encuentro entre el cristianismo y el África negra en el antiguo reino del Congo y en la actual Angola nos lleva al mismo periodo, e igualmente lo hace el comienzo de la misión portuguesa en la India, la cual, desde luego, tenía ya tras sí una larga historia, que posiblemente se remonte hasta el tiempo mismo de los apóstoles. América, África y Asia son los tres grandes espacios culturales que dieron un nuevo sentido a las palabras que hablaban de los últimos confines de la tierra, y que proporcionaron nuevas dimensiones al encargo de la misión.

Pero quizás la conciencia de la insuficiencia de los intentos realizados hasta ahora en favor de la universalidad cristiana ha llegado a ser hoy día tan apremiante porque entretanto existe otra universalidad que ha penetrado realmente hasta los últimos confines de la tierra: la unidad de la cultura tecnológica, que se impone por el poder de su capacidad y por sus éxitos, pero que al mismo tiempo, por su modo de centralizar el poder y por su utilización de la tierra, ha creado la división del mundo entre el Norte y el Sur, en-

tre el pobre y el rico, que constituye la genuina calamidad de nuestra hora. Por eso, cada vez se acentúa más intensamente que la fe, para poder subsistir, tiene que inculturizarse en la moderna cultura tecnológica y racional. Pero entonces surge naturalmente la pregunta: la moderna civilización tecnológica de la unidad ¿podrá designarse como cultura en el mismo sentido que las grandes formas culturales que fueron creciendo en los diversos espacios vitales de la humanidad? La fe ¿podrá inculturizarse a la vez en lo uno y en lo otro? ¿Qué identidad tendrá que conservar entonces la fe?

Cultura, inculturación y encuentro de culturas

Volveremos de nuevo sobre estas cuestiones, al menos indirectamente. Mientras tanto, con lo dicho habrá quedado indicada la magnitud del problema, ante el cual tendremos que situarnos ahora finalmente: ¿Qué es propiamente la cultura? ¿Qué relación guarda con la religión? ¿Y de qué manera puede asociarse con formas religiosas que fueron originalmente extrañas para ella? Sobre esto habremos de decir en primer lugar que tan sólo la Europa moderna desarrolló un concepto de cultura que hace de ésta un ámbito diferente de la religión, o incluso opuesto a ella. En todas las culturas históricas conocidas, la religión es elemento esencial de las mismas, más aún, su centro determinante; la religión es la que determina la estructura de valores y, con ello, el sistema interno de ordenación de las culturas. Pero si las cosas son así, entonces la inculturación de la fe cristiana en otras culturas resultará muy difícil. Porque no es posible ver cómo la cultura entrelazada con la religión, que se entreteje y vive con ella, pueda trasplantarse —por así decirlo— a otra religión, sin que ambas perezcan a la vez. Si se extrae de una cultura la religión que le es propia y que la generó, entonces se le arrebata su corazón. Si se le implanta un nuevo corazón —el cristiano—, entonces parece inevitable que el organismo, no ordenado hacia él, rechace el órgano extraño. Resulta difícil imaginar un resultado positivo de tal operación. Parece que este proceso sólo podrá llevarse a efecto con sentido cuando la fe cristiana y la otra religión, juntamente con la cultura que vive de ella, no se hallen en una relación de absoluta alteridad, sino que resida en

ellas una interna apertura mutua o, para decirlo con otras palabras, cuando la tendencia a encontrarse mutuamente y a unirse se halle fundamentada sin más en sus esencias. La inculturación presupone, por tanto, la universalidad potencial de toda cultura. Presupone que en todas actúa la misma esencia humana, y que en ella vive una verdad común del ser del hombre, una verdad que se encamina a la unión. O dicho de otro modo: el propósito de la inculturación no tiene sentido sino cuando a una cultura no se le infiere ninguna injusticia por el hecho de que, desde la orientación común hacia la verdad del hombre, llegue a abrirse por una nueva energía cultural y sea ulteriormente desarrollada por ella. Porque lo que en una cultura excluye tal apertura y tal intercambio es a la vez su propia insuficiencia, ya que la exclusión de lo otro es contrario a la esencia del hombre. La elevación de una cultura se muestra en su apertura, en su capacidad para dar y recibir, en su energía para desarrollarse, para dejarse purificar, y para llegar a ser de este modo más conforme a la verdad, más conforme al ser del hombre.

En este lugar podemos intentar ofrecer algo así como una definición de la cultura. Podríamos afirmar: la cultura es la forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad. Procuremos reflexionar ahora un poco más detalladamente sobre los diversos elementos de esta definición, a fin de comprender mejor el posible intercambio entre las culturas, que es lo que ha de entenderse bajo la palabra clave «inculturación».

a) La cultura tiene que ver primeramente con el conocimiento y con los valores. Es un intento por entender el mundo, y en él la existencia del hombre. Pero no es un intento de naturaleza puramente teórica, sino que está dirigido por el interés fundamental de nuestra existencia. El entender nos mostrará cómo se hace eso, el ser del hombre, cómo el hombre se inserta correctamente en ese mundo y responde a él, a fin de ganarse de este modo a sí mismo, de hacer que su existencia sea lograda, de llevarla a la felicidad. A su vez, esta cuestión no se entiende en las diversas culturas de manera individualista, como si el individuo pudiera concebir para sí un modelo para el dominio del mundo y de la vida. Únicamente podrá hacerlo con los demás. Por tanto, la cuestión acerca del co-

nocimiento correcto es también la cuestión acerca de la correcta configuración de la comunidad. La comunidad es, por su parte, el presupuesto para que la vida del individuo pueda lograrse. En la cultura se trata de un entender que es conocimiento que abre la praxis; se trata, por tanto, de un conocimiento al que pertenece ineludiblemente la dimensión de los valores, de lo moral. Hemos de añadir todavía una cosa, que era obvia para el mundo antiguo: en la cuestión acerca del hombre y acerca del mundo se halla incluida siempre la cuestión acerca de la Divinidad como la cuestión precedente y propiamente fundamental. No se puede entender en absoluto el mundo, y no se puede vivir rectamente, si se deja sin respuesta la cuestión acerca de lo Divino. Más aún, el núcleo de las grandes culturas es que ellas interpretan el mundo en relación con lo Divino.

b) Por consiguiente, la cultura en el sentido clásico incluye sobrepasar lo visible, lo fenoménico, en orden a hallar las verdaderas razones, y es en su núcleo apertura hacia lo Divino. Con ello (según hemos visto ya) está asociado lo otro: que en esa apertura el individuo se sobrepase a sí mismo y se encuentre sustentado conjuntamente en un sujeto comunitario mayor, cuyos conocimientos él puede, como quien dice, tomar prestados y luego puede, claro está, llevarlos adelante por su parte y desarrollarlos. La cultura está vinculada siempre a un sujeto comunitario, que acoge en sí las experiencias de los individuos e, inversamente, marca su sello propio sobre ellas. El sujeto comunitario conserva y desarrolla conocimientos que sobrepasan la capacidad del individuo —intuiciones que pueden designarse como prerracionales y superracionales—. Las culturas apelan para ello a la sabiduría de los «antiguos», que estaban más cerca de los dioses; a tradiciones de los primeros tiempos, que tienen carácter de revelación y que, por consiguiente, no proceden del preguntar y del reflexionar del hombre, sino de un original contacto con el fundamento de todas las cosas, de una comunicación procedente de lo Divino³. La crisis de un sujeto cultural surge cuando no logra ya asociar de manera convincente ese da-

3. Cf. J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970; Id., *Über die platonischen Mythen*, München 1965 (versión cast.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona 1983).

to previo superracional con un nuevo conocimiento crítico. En ese momento, se cuestiona el carácter de verdad del dato previo, pasa de ser una verdad a convertirse en mera costumbre, y pierde su energía vital.

c) Con esto se indica ya otra cosa más: la comunidad precede en el tiempo y, por tanto, la cultura tiene que ver con la historia. La cultura se desarrolla en su camino mediante el encuentro con una nueva realidad y mediante el procesamiento de nuevos conocimientos. No surge encerrada en sí misma, sino en el dinamismo del fluir del tiempo, al cual pertenecen esencialmente el mutuo fluir de las corrientes, los procesos de unificación. La historicidad de la cultura significa su capacidad para progresar, y de ella depende su capacidad para abrirse, para experimentar una transformación por medio del encuentro. Es verdad que se hace distinción entre culturas cósmico-estáticas y culturas históricas. Las antiguas culturas prescriptivas representarían esencialmente, según eso, el misterio del cosmos, que permanece siempre igual, mientras que el mundo cultural judío y cristiano entendería el camino con Dios como historia y estaría por tanto marcado por la historia como categoría fundamental. Esto es correcto hasta cierto punto, pero no lo dice todo, porque también las culturas de carácter cósmico hacen referencia a la muerte y al nuevo nacimiento, al ser del hombre como camino. En cuanto cristianos, nosotros diríamos: llevan en sí un dinamismo de advento, un dinamismo sobre el cual tenemos que hablar todavía más detalladamente⁴.

Este breve intento de esclarecer las categorías fundamentales del concepto de cultura nos ayudará ya a entender mejor la cuestión acerca de la posibilidad del contacto y fusión entre ellas. Podemos decir ahora que la vinculación de la cultura a una individualidad cultural, a un determinado sujeto cultural, fundamenta la pluralidad de las culturas y también su correspondiente peculiaridad, su particularidad. Inversamente, podremos comprobar que su historicidad, su movimiento con el tiempo y en el tiempo incluye

4. El concepto de lo adventual en el «paganismo» precristiano fue propuesto con énfasis especialmente por Th. Haecker; cf. su *Vergil. Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931; reimpr. München 1947 (versión cast.: *Virgilio, padre de Occidente*, Madrid 1945).

su apertura. Las diversas culturas no sólo viven su propia experiencia de Dios, del mundo y del hombre, sino que en su camino se encuentran necesariamente con otros sujetos culturales y tienen que situarse ante las experiencias de los mismos, que son de otra índole. Y así, según sea la cerrazón o la apertura, según sea la estrechez o la amplitud interior de un sujeto cultural, se llega a la profundización y purificación de los propios conocimientos y valores. Esto puede conducir a una honda transformación de la forma concreta de una cultura, pero no tiene que ser necesariamente una violencia sufrida o una alienación. Esa transformación positiva se explica por la universalidad potencial de todas las culturas, la cual se concreta en la aceptación de lo ajeno y el cambio de lo propio. Semejante proceso puede conducir precisamente a que se quiebren las calladas alienaciones del hombre con respecto a la verdad y con respecto a sí mismo que residen en una cultura. Ese proceso puede ser la Pascua salvadora de una cultura, la cual resucita en lo que parece una muerte y llega entonces a ser plenamente sí misma.

Según esto, no deberíamos hablar ya propiamente de inculturación, sino de encuentro de las culturas o —si es necesario emplear un neologismo— de interculturalidad. Porque la inculturación presupone que una fe, por así decirlo, culturalmente desnuda se traslada a una cultura religiosamente indiferente; se encuentran así dos sujetos hasta ese momento extraños y efectúan entonces una síntesis entre el uno y el otro. Pero esta concepción es, en primer lugar, artificial e irreal, porque no existe la fe exenta de cultura, y porque la cultura exenta de religión no existe fuera de la moderna civilización tecnológica. Pero, sobre todo, no se ve cómo dos organismos completamente extraños el uno al otro, después de un trasplante que supone una mutilación para ambos, puedan convertirse de repente en un todo capaz de vivir. Tan sólo cuando se da la universalidad potencial de todas las culturas y su mutua apertura interna, entonces la interculturalidad puede conducir a formas fructíferas nuevas.

Con todo lo dicho hasta ahora nos hemos mantenido, por decirlo así, en lo fenomenológico, es decir, hemos registrado cómo las culturas actúan y se desarrollan, y hemos comprobado que la universalidad potencial de todas las culturas es la idea básica, esencial para una historia que tiende a unificaciones. Pero ahora surge la

cuestión: ¿Por qué es así? ¿Por qué todas las culturas son, por un lado, peculiares y, por tanto, todas distintas unas de otras? ¿Pero por qué todas ellas están, a la vez, abiertas unas a otras, y son capaces de purificación mutua y de fusión? No deseo detenerme aquí a estudiar las respuestas positivistas, que naturalmente también existen. A mí me parece que precisamente aquí la referencia a lo metafísico no debe soslayarse en absoluto. El encuentro de las culturas es posible porque el hombre, en medio de todas las diferencias de su historia y de sus formaciones comunitarias, es uno solo, es una misma y única esencia. Ahora bien, esta única esencia «hombre» es tocada en lo profundo de su existencia por la verdad misma. Tan sólo por el hecho oculto de que nuestras almas estén tocadas por la verdad se explica la fundamental apertura mutua de todos, así como también las concordancias esenciales que existen aun entre las culturas más alejadas. Ahora bien, la diversidad, que puede llegar hasta la cerrazón, procede primeramente de la finitud del espíritu humano: nadie capta el todo, pero en múltiples conocimientos y formas las culturas se combinan hasta constituir una especie de mosaico. Ese mosaico muestra la complementariedad mutua de todas las culturas: para llegar a la totalidad, todas ellas tienen necesidad de las demás. Tan sólo en la ordenación mutua de todas las grandes creaciones culturales se aproxima el hombre a la unidad y a la totalidad de su esencia.

Claro que no podemos quedarnos únicamente en este diagnóstico optimista. Porque la universalidad potencial de las culturas se encuentra constantemente ante obstáculos casi insalvables cuando ha de convertirse en una universalidad efectiva. No sólo existe el dinamismo de lo común, sino también lo separador, la cerrazón mutua, la contradicción excluyente, la imposibilidad de la transición, porque las aguas que separan son demasiado profundas. Hemos hablado anteriormente de la unidad de la esencia humana y de su estar tocada ocultamente por la verdad, por Dios. Nos vemos conducidos ahora a la constatación de que, frente a esto, ha de existir también un factor negativo en la existencia humana: un distanciamiento que impide el conocimiento y que aísla a los hombres, al menos parcialmente, de la verdad y con ello los aísla también entre sí. En este factor innegable de distanciamiento reside asimismo la dificultad de toda lucha por el encuentro entre las culturas. De aquí

se sigue también que no tiene razón aquél que únicamente ve en las religiones de la tierra un reprochable culto idolátrico; pero tampoco la tiene el que quiere valorarlas de manera totalmente positiva, olvidándose de repente de la crítica de la religión, que hasta hace poco nos hería profundamente en el alma, no sólo en palabras de Feuerbach y de Marx, sino también de teólogos tan insignes como Karl Barth o Dietrich Bonhoeffer.

Fe y cultura

Hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. Hasta ahora habíamos estudiado la esencia de la cultura y, a partir de ahí, las condiciones para el encuentro cultural y la fusión en nuevas formas culturales. Ahora hemos de atrevernos a salir del ámbito de lo fundamental y llegar al ámbito de los hechos. Pero antes debemos sintetizar nuevamente el resultado esencial de nuestras reflexiones y nos preguntamos: ¿qué es lo que puede unir a las culturas entre sí de modo que no sólo queden hilvanadas externamente la una junto a la otra, sino que de su encuentro brote una interna fecundación y purificación? El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto. Cuanto más humana sea una cultura, cuanto más elevada esté, tanto más exhortará a la verdad que hasta entonces le había permanecido encubierta; tanto más capaz será de asimilar tal verdad y de asimilarse ella misma a la verdad. Pues bien, en este lugar se hace patente la peculiar autocomprensión de la fe cristiana. Esta fe, cuando está despierta y no corrupta, sabe muy bien que en sus diversas expresiones culturales existen muchos elementos humanos, que necesitan purificación y apertura. Pero sabe también con certeza que ella, en su núcleo, es el mostrarse de la verdad misma y es, por tanto, redención. Porque la oscuridad de la verdad es la más propia y desgraciada situación del hombre. Falsea nuestra acción y nos lleva a enfrentarnos unos con otros, porque estamos en disonancia con nosotros mismos, porque nos hemos alienado de nosotros mismos, porque está interrumpida nuestra relación con la razón de nuestro ser, con Dios. Cuando la

verdad se otorga a sí misma, eso significa salir de las alienaciones y con ello salir de lo que separa; es el resplandecer de la norma común, que no hace violencia a ninguna cultura, sino que conduce a cada una a su genuino centro, porque cada una es en último término expectación de la verdad. Esto no significa uniformidad, sino todo lo contrario: cuando eso acontece, entonces la oposición puede convertirse en complementariedad, porque todas las culturas, ordenadas por la norma central, pueden desplegar en ese caso su propia fecundidad.

Tal es la elevada exigencia con que la fe cristiana se presentó en el mundo. De ella se sigue la obligación interna de enviar a todos los pueblos a la escuela de Jesús, porque él es la verdad en persona y, con ello, el camino para el ser del hombre. Por el momento no queremos entrar en la controversia acerca del derecho a formular esta exigencia, pero, como es lógico, tendremos que volver más tarde sobre ello. Primeramente nos preguntaremos: ¿qué implicaciones tiene todo esto para la relación concreta de la fe cristiana con las culturas del mundo?

Lo primero que debemos hacer constar es que la fe misma es cultura. No existe una fe desnuda, una fe como simple religión. Desde el mismo momento en que la fe le dice al hombre quién es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura. Esta palabra suya no es abstracta; ha ido madurando a través de una larga historia y en múltiples fusiones interculturales, en las que esa palabra ha plasmado toda una forma de vida, las relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo, con el mundo, con Dios. La fe es, ella misma, cultura. Esto significa también que la fe es un sujeto propio: una comunidad de vida y una comunidad de cultura a la que denominamos «pueblo de Dios». En este concepto se expresa palpablemente el carácter de sujeto histórico que tiene la fe. ¿Se hallará, por tanto, la fe como *un* sujeto cultural entre otros, de tal manera que uno tenga que decidir si quiere pertenecer a él —a ese pueblo como comunidad cultural— o a algún otro pueblo? ¡No! En este lugar se hace patente lo más peculiar de la cultura de la fe. A diferencia de los sujetos culturales clásicos, definidos por la procedencia, la etnia o por las fronteras de un espacio de vida común, el sujeto «pueblo de Dios» puede existir en diversos sujetos culturales que, por su parte, no cesan de ser también para el cristiano particu-

lar el sujeto primero e inmediato de su cultura. Incluso como cristiano, uno sigue siendo francés o alemán, americano o indio, etc. En el mundo precristiano, incluso en las grandes culturas de la India, de China y del Japón, existe la identidad y la inseparabilidad del sujeto cultural. La doble pertenencia es en general imposible, a excepción del budismo, ya que él puede asociarse con otros sujetos culturales para ser, como quien dice, la dimensión interna de los mismos. Pero de manera plenamente consecuente la duplicación no surge sino en lo cristiano, de tal manera que el hombre vive entonces en dos sujetos culturales: en su sujeto histórico y en el nuevo sujeto de la fe, que se encuentran y se compenetran en él. Esta coexistencia no llegará a ser nunca una síntesis completamente acabada; incluye la necesidad de una constante labor de reconciliación y purificación. Continuamente se practica la acción de sobrepasar para llegar a la totalidad, a lo universal, que no es un pueblo empírico, sino precisamente el pueblo de Dios y, por tanto, el espacio de todos los seres humanos. A la inversa, hay que hacer llegar constantemente lo común a lo propio y hay que vivirlo o hay también que sufrirlo en el lugar concreto de la historia.

De todo lo dicho se sigue algo muy importante. Podría alguien pensar que la cultura fuera en cada caso cuestión del sujeto histórico concreto (Alemania, Francia, América, etc.), mientras que la fe se hallaría siempre a la búsqueda de una expresión cultural. Las diversas culturas proporcionarían a la fe, como quien dice, su propio cuerpo cultural. Entonces la fe tendría que vivir siempre de culturas prestadas, todas las cuales seguirían siendo también para ella, de algún modo, puramente externas, y de las cuales ella podría despojarse. Sobre todo, una forma de cultura prestada no afectaría para nada a otra persona que viviera en una cultura diferente. La universalidad sería entonces, en último término, algo puramente ficticio. Semejante manera de pensar es maniquea en el fondo: rebaja la cultura a la condición de ser un simple cuerpo que puede cambiarse; volatiliza la fe, convirtiéndola en un mero espíritu que, en último término, carece de realidad. Claro que tal concepción es típica de la actitud mental posterior a la Ilustración. La cultura se convierte en algo puramente formal; la religión se remite a la inexistencia del mero sentimiento o del puro pensamiento. De esta manera desaparece la fecunda tensión que tendría que surgir por la

coexistencia de dos sujetos. Si la cultura es más que simple forma o simple estética, si la cultura es, más bien, ordenación de valores en una configuración histórica de la vida, y si no se puede prescindir, en absoluto, de la cuestión acerca de lo Divino, entonces no se puede pasar por alto el hecho de que la Iglesia sea para los creyentes un propio sujeto cultural. Este sujeto cultural «Iglesia», «pueblo de Dios», aun en tiempos de aparente cristianización completa de algunos pueblos, tal como se creía que se había dado en Europa, no coincide con ninguno de esos sujetos históricos particulares, sino que posee su propia fisonomía trascendente y, precisamente por eso, es importante.

Si las cosas son así, en el encuentro entre la fe y su cultura con una cultura que hasta entonces le había sido extraña no se puede tratar de disolver esa dualidad de sujetos culturales, en ninguna de las dos direcciones. Sería un error no sólo el abandono de la propia herencia cultural en favor de un cristianismo sin colorido humano concreto, sino también la desaparición de la propia fisonomía cultural de la fe dentro de la nueva cultura. Precisamente la tensión es fructífera, renueva la fe y sana la cultura. Según esto, sería también absurdo ofrecer un cristianismo como quien dice precultural o desculturalizado, despojado de su propia energía histórica o degradado a la condición de una vacía colección de ideas. No debemos olvidar que el cristianismo, ya en el Nuevo Testamento, lleva en sí el fruto de toda una historia cultural, una historia de aceptación y de rechazo, de encuentro y transformación. La historia de la fe de Israel, que queda conservada en él, encontró su forma en la lucha con las culturas egipcia, hitita, sumeria, babilónica, persa y griega. Todas esas culturas eran al mismo tiempo religiones, con formas de vida concretas e históricas, que en la lucha de Dios con Israel, en la lucha de sus grandes figuras proféticas, fueron dolorosamente aceptadas y transformadas, a fin de preparar un recipiente cada vez más puro para la novedad de la revelación del único Dios. Pero precisamente de esta manera aquellas culturas encontraron también su plenitud permanente. Todas ellas se habrían hundido entre tanto en un pasado lejano si no hubieran quedado purificadas en la fe de la Biblia y no hubieran seguido siendo en ella una presencia exaltada. Es verdad que la historia de la fe de Israel comienza con el llamamiento dirigido a Abrahán: «Sal de tu tierra, de entre tus

parientes y de tu casa paterna» (Gn 12, 1); comienza con una ruptura cultural. Semejante ruptura con la propia historia anterior, semejante salir y ponerse en camino se hallará siempre al comienzo de una nueva hora de la historia de la fe. Pero ese nuevo comienzo se muestra como una energía de sanación que crea un nuevo centro y que es capaz de atraer hacia sí todo lo que es verdaderamente conforme al hombre, todo lo que es verdaderamente conforme a Dios. «Yo, una vez que haya sido elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32); estas palabras del Señor elevado sobre la tierra pertenecen también a nuestro contexto: la cruz es primeramente ruptura, ser arrojado afuera, estar elevado más allá de la tierra; pero precisamente de esta manera la cruz se convierte en el nuevo centro de gravitación de la historia del mundo, en un nuevo centro que atrae hacia arriba, y que llega a ser la reunión de lo que estaba separado.

El que entra en la Iglesia ha de ser consciente de que entra dentro de un sujeto cultural propio, con una interculturalidad propia, nacida históricamente y con múltiples niveles. Sin cierto «éxodo», sin un cambio radical de la vida en todas sus relaciones, no puede uno llegar a ser cristiano. En efecto, la fe no es un camino privado hacia Dios; la fe conduce hacia el pueblo de Dios y hacia su historia. Dios se vinculó a sí mismo a una historia, que es también la suya y nosotros no podemos suprimir. Cristo sigue siendo hombre por toda la eternidad, conserva su cuerpo por toda la eternidad. Pero el ser hombre y el ser cuerpo incluyen la historia y la cultura, esa historia enteramente determinada con su cultura, nos agrade o no. Nosotros no podemos repetir a capricho el proceso de la encarnación: no podemos despojar constantemente a Cristo de su carne y ofrecerle otra carne distinta. Cristo sigue siendo él mismo, incluso en cuanto a su cuerpo. Pero él nos atrae hacia sí. Esto significa lo siguiente: puesto que el pueblo de Dios no es una estructura cultural individual, sino que está congregado de entre todos los pueblos, por eso mismo la primera identidad, resucitando de la ruptura, tiene también su lugar en él. Y no sólo eso, sino que esa identidad es necesaria para que la encarnación de Cristo, del *Logos*, llegue a toda su plenitud. La tensión de los numerosos sujetos dentro del sujeto único pertenece esencialmente al drama inacabado de la encarnación del Hijo. Esa tensión es el propio dinamismo interno de

la historia, y se halla siempre, claro está, bajo el signo de la cruz, es decir, tiene que estar luchando también constantemente con la grave oposición del acabamiento y de la repulsa.

Fe, religión y cultura en el mundo tecnológico

Todo esto es cierto si Jesús de Nazaret es realmente —en su encarnación— el sentido de la historia, el *Logos*, la revelación de la verdad. Entonces está claro que esa verdad es el espacio abierto en el que todos pueden encontrarse mutuamente y donde nada pierde su valor y su dignidad propios. En este lugar comienza hoy día la crítica. Alzar la exigencia de la verdad en favor de los enunciados concretos de la fe de una religión aparece hoy día no sólo como una arrogancia, sino también como señal de una deficiente ilustración. Hans Kelsen expresó el espíritu de nuestra época cuando, ante los grandes problemas morales y religiosos de la humanidad para la formación de la comunidad estatal, presenta la pregunta de Pilato, «¿qué es la verdad?», como la única postura adecuada. La verdad es sustituida por la decisión de la mayoría, así se dice, precisamente porque no existiría la verdad como entidad accesible al hombre y comúnmente vinculante para él⁵. Por eso se considera la pluralidad de culturas como la prueba de la relatividad de todas ellas. Se contraponen la cultura a la verdad. Este relativismo, que hoy día es el sentir fundamental del hombre ilustrado y que penetra extensamente hasta en la teología, es el problema más hondo de nuestro tiempo. Es también la razón de que la verdad sea sustituida por la *praxis*, y de que con ello quede desplazado el eje de las religiones. Así, lo que es verdad no lo sabemos, pero lo que sí sabemos es lo que tenemos que hacer: lograr una sociedad mejor, el «reino», como suele decirse utilizando un término tomado de la Biblia y entendido en sentido profano y utópico. El eclesiocentrismo, el cristocentrismo, el teocentrismo, todos estos conceptos parecen haber quedado anticuados y superados por el de regnocentrismo: centrar-

5. Cf. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, 315-345, especialmente 345s (versión cast.: *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Madrid 1997); W. Waldstein, *Teoria generale del diritto*, Roma 2001.

se en el reino como tarea común de las religiones. Y tan sólo desde este punto de vista y según esta norma deberían encontrarse las religiones⁶. Por tanto, no existe ya ninguna razón para moverlas a que se acerquen unas a otras en lo que constituye su núcleo, su instrucción moral y religiosa; pero, eso sí, todas ellas quedan transformadas en su esencia más profunda, por cuanto han de servir como instrumentos para una configuración del futuro, algo que para ellas había sido hasta ahora una tarea extraña y que, en último término, hace que sus contenidos se queden sin objeto alguno.

Pero el dogma del relativismo actúa también en otra dirección: el universalismo cristiano, realizado concretamente en la misión, no es ya la transmisión obligatoria de un bien que está destinado a todos, a saber, la transmisión de la verdad y del amor. La misión, bajo este presupuesto relativista, se convierte en la cruda arrogancia de una cultura que se cree a sí misma superior, que habría pisoteado escandalosamente una multitud de culturas religiosas y habría privado así a los pueblos de lo mejor que tenían, de lo más auténtico. De ahí procede el imperativo: ¡Devolvednos nuestras religiones, como los caminos legítimos por los que los distintos pueblos llegan a su Dios y Dios viene hasta ellos! ¡No atentéis contra las religiones, allá donde existan todavía! ¿Será adecuada esta exigencia? En todo caso, esta exigencia nos hará ver si tiene sentido o si es absurdo el dogma del relativismo en el ámbito de las culturas y de las religiones⁷.

6. Cf. las referencias en J. Dupuis, *The Kingdom of God and World Religions: Vidyajyoti*, Journal of theological reflection 51 (1987) 530-544; Id., *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997 (versión cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000).

7. De gran importancia para estas cuestiones es el estudio de Chr. Gnllka, *La conversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa: Cristianesimo nella storia* 11 (1990) 593-615, que pone de relieve las grandes ideas de los Padres de la Iglesia sobre la cuestión de la inculturación en la lucha con el relativismo de la Antigüedad tardía. En ese estudio se hace patente que el relativismo actual representa únicamente un retorno a la teoría de la religión existente en la Antigüedad tardía. Se refleja, por ejemplo, en el diálogo *Octavius* de Minucio Félix (hacia el año 200), donde el interlocutor pagano dice que en la existencia humana todo es incierto, todo es verosímil más que verdadero, y que por tanto hay que atenerse a las antiguas tradiciones religiosas. A los cristianos se los designa irónicamente como «prefectos de la verdad» (*antistites veritatis*). La formulación clásica de este pluralismo de las religiones, fundamentado en la oscuridad de la verdad, se encuentra en el famoso memorial de Símmaco († 402): «uno itinere non potest perveniri ad

Por lo menos habría que atender, al formular tales exigencias, a las diversas religiones para ver si realmente es deseable su restauración. Si pensamos, por ejemplo, que en la consagración de la última reforma del templo principal de los aztecas en el año 1487 —y según las estimaciones más modestas— «fueron sacrificadas en cuatro días 20.000 personas, que derramaron su sangre en los altares de Tenochtitlán» (la capital de los aztecas en la altiplanicie de México), ofrecidas como sacrificios humanos al dios Sol, entonces será difícil que a uno se le ocurra exigir la restauración de esa religión⁸. Tal sacrificio se realizó porque el Sol vivía de la sangre que brotaba de corazones humanos, y tan sólo ofreciendo sacrificios humanos podía detenerse la destrucción del mundo. También entonces eran mandamiento divino las guerras, en las cuales se capturaban prisioneros que posteriormente eran usados como víctimas para los sacrificios humanos. A los dioses de la tierra y de la vegetación los aztecas ofrecían en sacrificio «hombres y mujeres, a los cuales, en la mayoría de los casos, se los desollaba»; a los dioses de la lluvia, concebidos como enanos, se les sacrificaba niños pequeños, a quienes se ahogaba en fuentes y charcas y en determinados lugares del lago Tetzco. Todo esto, como observa W. Krickeberg, no procedía de una innata «inclinación a la crueldad», sino de la

tam grande secretum» («no se puede llegar por un solo camino a tan gran misterio»). Juliano el Apóstata parte de la misma filosofía y acentúa que hay que respetar la diversidad de las culturas y estilos de vida nacionales y, en consonancia, la pluralidad de las divinidades y de las religiones. Su principal reproche contra el cristianismo y su única objeción contra el judaísmo consiste en el ¡no! que da al primer mandamiento: en el monoteísmo, en el rechazo de los dioses, ve él el pecado original de las religiones cristiana y judía. Los cristianos contraponen a esta teoría de los numerosos caminos la doctrina de los dos caminos (Mt 7, 13): el camino que conduce a la salvación y el que lleva a la perdición; los numerosos caminos de las religiones paganas son en realidad un solo camino: el camino ancho del que habla el evangelio. Gnllka muestra luego cómo los padres de la Iglesia hablan muy conscientemente acerca de la conversión de las culturas. La conversión, dicen ellos, es la transformación, no la destrucción. En cuanto transformación, incluye también siempre la conservación —una idea que después se elabora concretamente para hablar de las relaciones con los templos e imágenes de los dioses, y de la renovación y continuidad de la lengua y del pensamiento—. Más detalladamente y con mayor extensión expuso Chr. Gnllka toda la problemática en su obra: *Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion*, Basel 1993.

8. Cf. W. Krickeberg-H. Trimborn-W. Müller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, 49.

creencia fanática en la obligación de los hombres de preocuparse por la subsistencia del mundo⁹. Se trata ciertamente de un ejemplo extremo pero que, así y todo, demuestra que no se puede ver en todas las religiones caminos de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios.

Sin embargo hemos de abordar la cuestión de manera más fundamental. ¿Podemos dejar sencillamente que las religiones subsistan, haciendo que en ellas se detenga, por así decirlo, la historia? Evidentemente no podemos declarar a las personas como una especie de parque natural protegido en cuanto a la historia de su religión y de su cultura, para evitar que penetren en tales ámbitos los tiempos modernos. Tales intentos no sólo son indignos y en último término menospreciadores del hombre, sino que además carecen por completo de realismo. El encuentro entre las culturas y la paulatina fusión de los diversos espacios históricos para formar una única historia común de la humanidad es algo que tiene su fundamento en la esencia misma del hombre. Tampoco está bien aprovechar nosotros mismos las posibilidades de la civilización tecnológica y, al mismo tiempo, querer imponer a los demás el propio sueño romántico del mundo que precedió a la tecnología. En realidad, hoy día no se discutirá que la difusión de la civilización moderna no sólo es de hecho incontenible, sino que además es cuestión de justicia ofrecer los instrumentos de esa civilización a las culturas que todavía no han entrado en contacto con ella. Otra cosa muy distinta es que al hacerlo haya que proceder con más respeto que hasta ahora hacia las tradiciones propias de esas personas. Lo malo no es la ampliación de las posibilidades tecnológicas como tal, sino la desmedida arrogancia con que muchas veces se pisotean estructuras existentes y se hace irrupción violenta en las almas de los hombres, desentendiéndose enteramente de sus tradiciones religiosas y éticas. El desarraigo espiritual y la destrucción de la estructura comunitaria que se producen constituyen la razón principal de que las ayudas para el desarrollo hayan conducido tan sólo en rarísimos casos a resultados positivos. Se pensaba que era suficiente desarrollar la capacidad tecnológica. Y se prescindió y se sigue prescindiendo en buena parte de que el hombre necesita

9. *Ibid.*, 50s.

también tradición y quiere estimar valores que estén sustentados desde su interior.

Pero ahora podría preguntarse: ¿no habría que transmitir prudentemente la tecnología, sin que esto afecte a las religiones? Sin embargo esta idea, que a primera vista parece tan luminosa, conduce a una actitud equivocada. Porque no es posible mantener en conserva religiones que como tales nacieron en situaciones totalmente diferentes; no es posible encerrarlas en el inmovilismo de una especie de protección de los recursos naturales religiosos, y querer imponer a la vez la concepción tecnológica del mundo. En efecto, la civilización tecnológica no es neutral desde el punto de vista religioso y moral, aunque pretenda serlo. Esta civilización transforma las normas y las pautas de comportamiento. Modifica desde su raíz la interpretación del mundo. Por ella se pone inevitablemente en movimiento el cosmos religioso. La llegada de esas nuevas posibilidades de la existencia es como un terremoto que sacude en sus cimientos los pilares del mundo de las ideas. Por otra parte, se observa cada vez más este hecho: se rechaza y sacude la fe cristiana por considerarla una herencia cultural europea, con el fin de salvaguardar la propia autenticidad, y se restauran las religiones paganas; al mismo tiempo, se acoge y utiliza apasionadamente la tecnología, aunque no sea menos occidental. Desde luego, esta división de la herencia occidental entre lo que resulta útil y se acepta, y lo que resulta extraño y se rechaza, no conduce precisamente a la salvación de las antiguas culturas. Sucede así que lo grande, lo que señala hacia delante —yo diría: la dimensión de advenimiento de las antiguas religiones— cae por tierra, pues es algo que parece incompatible con los nuevos conocimientos acerca del mundo y del hombre, y pierde su interés, mientras que lo mágico —en el sentido más occidental de la palabra—, todo lo que promete poder sobre el mundo, eso se conserva y llega a ser algo que determina enteramente la vida. Las religiones pierden así su dignidad, ya que lo mejor de ellas es cercenado y queda únicamente aquello que en ellas era peligroso. Esto se podría demostrar perfectamente con el ejemplo del vudú. En su forma original, el vudú está caracterizado ante todo por una anticipación del misterio de la Pascua, de la muerte y la resurrección; la cuestión de la iniciación en el ser del hombre, la unión de los sexos, el perdón de los pecados... todas las

grandes figuras sacramentales lo determinan en su estructura esencial¹⁰. Pero esa forma mitológica necesita una nueva mediación racional, un nuevo medio, que el vudú mismo no es capaz de dar. En su hora histórica se extendió también hacia lo todavía desconocido. Pero allá donde sencillamente la tecnología y el vudú se conjugan juntos, se rompe ese gesto de mirar hacia delante y quedan únicamente los potenciales mágicos, que se sitúan entonces como un mundo irracional concomitante con el mundo tecnológico y con su racionalidad unilateral. Cada vez más europeos, en quienes la fe cristiana está en quiebra, acogen esas energías irracionales. Y de esta manera se va creando una verdadera paganización: el hombre rompe sus contactos con Dios, busca únicamente diversos sistemas para ejercer su poder y, con ello, se destruye a sí mismo y destruye el mundo. Pero esta es precisamente la forma equivocada del encuentro entre las culturas; en el fondo es un des-encuentro, en el que racionalismo e irracionalismo se asocian entre sí con fatales consecuencias. Las religiones, en un mundo con una dinámica histórica, no pueden estancarse donde estaban o donde están. Mas la fe cristiana, que lleva en sí toda la gran herencia de las religiones y, al mismo tiempo, abre esa herencia hacia el *Logos*, hacia la verdadera razón, podría dar nueva consistencia a la esencia más profunda de tal herencia, y podría hacer posible a la vez la verdadera síntesis entre la racionalidad tecnológica y la religión: una síntesis que no se produzca mediante la evasión hacia lo irracional, sino que acontezca únicamente por la apertura de la razón hacia su verdadera elevación y amplitud.

Aquí es donde se hallan las grandes tareas del actual momento histórico. Indudablemente, la misión cristiana tiene que aprender a entender y acoger las religiones de manera mucho más profunda de lo que había hecho hasta ahora. Pero, a su vez, las religiones, para seguir viviendo en lo mejor que ellas tienen, necesitan reconocer su propio carácter de adviento que señala hacia delante, hacia Cristo.

10. Cf. a este respecto B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, 2 vols., Paris-Namur 1980; Y. K. Bamunoba-B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, Paris 1979 (versión cast.: *La muerte en la vida africana*, Barcelona 1984) [cf. J. Vidal, *Vudú (Vodún)*, en P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, 1829ss (N. del T.)].

En este sentido, si nosotros procedemos a una búsqueda de vestigios interculturales que indague la única verdad común, entonces se mostrará lo inesperado: los puntos comunes del cristianismo con las antiguas culturas de la humanidad son mayores que los puntos comunes de las mismas con el mundo relativista y racionalista. Este es un mundo desligado de los conocimientos fundamentales que sustentan a la humanidad, un mundo que de esta manera arroja al hombre a un vacío de sentido, con el peligro de tener fatales consecuencias si no se le da una respuesta a tiempo. Porque a través de las culturas se deja sentir el conocimiento de la ordenación del hombre hacia Dios y hacia lo eterno; el conocimiento del pecado, de la penitencia y del perdón; el conocimiento de la comunión con Dios y de la vida eterna y, finalmente, el conocimiento de los ordenamientos morales fundamentales, tal como se expresaron en el decálogo. No se confirma el relativismo, sino la unidad del ser del hombre y el hecho de que el hombre está tocado en común por una verdad mayor que nosotros.

Variaciones sobre el tema. Fe, religión y cultura

Inclusivismo y pluralismo

Después de estas reflexiones sobre las relaciones entre la religión, la fe y la cultura, podremos volver de nuevo sobre la tipología de las soluciones del problema acerca de la religión, tipología que habíamos encontrado formulada ya en los conceptos exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. El exclusivismo, como negación de la salvación a todos los no cristianos, hoy día no es mantenido seguramente por nadie. La opinión de Barth no estaba concebida tampoco en este sentido. Que su «exclusivismo» se dirigía hacia el fenómeno de la «religión» en general y, por tanto, no tocaba directamente en absoluto la cuestión de la salvación de los no cristianos, ya he tratado de aclararlo. Así que su posición corresponde en última instancia a un planteamiento diferente del problema, planteamiento que probablemente ha caído demasiado en el olvido. Por consiguiente, en lo que respecta a la cuestión acerca de las relaciones de la fe cristiana con las religiones del mundo, subsisten en lo esencial las posiciones del inclusivismo y del pluralismo. Por otra parte, también el «inclusivismo» es frecuentemente rechazado como una especie de imperialismo cristiano, como una arrogancia frente a las religiones: no estaría bien considerar que las religiones se orientan finalmente hacia Cristo, apropiándose así de ellas finalmente en sentido cristiano. Pues bien, Karl Rahner había dicho —ya lo oímos— que nosotros, como cristianos, «no podemos renunciar a esa arrogancia». Aquel que quiera quitárnosla está negando a los cristianos el derecho a su fe y a la creencia de que todo está creado en orden a Cristo, y de que él, como el «Hijo», como el Dios real, descendido en carne, es el heredero de todas las cosas —y esto sencillamente porque él, como la Palabra (el Verbo) creadora de

Dios, es la verdad de todas las cosas y de todos los hombres—. Pero por medio de la verdad no se hace violencia a nadie. Si se profundiza ulteriormente en este pensamiento, podremos desvanecer también desde dentro el concepto de «arrogancia». Habíamos hablado de la universalidad potencial de las culturas: las culturas de la humanidad, que con sus religiones constituyen en cada caso un todo, no son en absoluto bloques que estén sin relación alguna el uno junto al otro, o el uno enfrente del otro. En todas ellas actúa la esencia «hombre», en la cual hay diferentes experiencias y caminos históricos, diferentes extravíos y peligros; pero, en último término, en todas las culturas es el hombre el que se expresa a sí mismo. Puesto que en todos los hombres actúa la única esencia «hombre», todos ellos son capaces, más aún, están llamados a entrar en comunión unos con otros. Ninguna cultura verdadera es definitivamente impermeable a otra; todas ellas son capaces de entablar contactos mutuos y de ordenarse las unas a las otras. Por eso en la historia, como ya dijimos, se dio siempre el intercambio intercultural, la fusión de las culturas. El «inclusivismo» pertenece a la esencia de la historia de la cultura y de la historia de la religión de la humanidad que, precisamente ahora, no se halla estructurada en la forma de un riguroso pluralismo. El pluralismo, en su forma radical, niega finalmente la unidad de la humanidad y niega el dinamismo de la historia, que es un proceso de unificaciones.

Hasta aquí seguimos moviéndonos todavía en el ámbito puramente fenomenológico. La fe no se ha utilizado para estos enunciados. La fe no se manifiesta sino con el enunciado de que, en este proceso de unificaciones, la revelación acaecida en Cristo es el verdadero punto de referencia de las mismas, y lo es precisamente porque la fe en esa revelación no procede de una sola cultura, sino que se produce por una intervención de lo alto, y por tanto no es sencillamente una fe «absorbida». En una múltiple sinfonía, la fe deja espacio a todas las grandes experiencias espirituales de la humanidad: esto precisamente lo ve prefigurado el cristiano en la historia del milagro de Pentecostés. En él no se prescribe, como en Babilonia (tipo de la cultura del hacer y del poder), una lengua de unidad (civilización de unidad) para todas las demás, sino que la unidad acontece en la pluralidad. Las numerosas lenguas (culturas) se entienden en un solo Espíritu. No quedan suprimidas, sino lle-

vadas a una sinfonía mutua. Contemplado fenomenológicamente, debe considerarse como lo nuevo y peculiar del cristianismo el que no se haya asentado simplemente, en la historia de las religiones, como la «religión absoluta» entre las «religiones relativas» —aunque semejante concepto pudiera entenderse también rectamente—. Durante los primeros siglos, la fe cristiana buscó su prehistoria ante todo en la ilustración, es decir, en el movimiento de la razón contra una religión que tendía al ritualismo. Los textos patrísticos que hablan de las «semillas de la palabra» (y otras figuras de pensamiento parecidas), textos que hoy día se aducen como pruebas en favor del carácter salvífico de las religiones, se relacionan precisamente, en su dicción original, no con las religiones, sino con la filosofía, con una «piadosa» ilustración, en favor de la cual se halla Sócrates, a un mismo tiempo buscador de Dios y persona ilustrada. Tendremos que hablar más detenidamente sobre todo ello. En este rasgo «ilustracionista» y crítico de la religión, propio de la predicación cristiana primitiva, se halla también la razón de que, por parte estatal, se calificara al cristianismo como ateísmo, como negación de la *pietas* y de los rituales que se hallaban al servicio de la conservación del Estado. Claro que en este punto no conviene caer en la unilateralidad. Aunque el cristianismo, como dijimos, vio su prehistoria interior en la ilustración y no en las religiones, sin embargo enlazó con la búsqueda religiosa de los hombres, recurrió en la configuración de la oración y del culto a la herencia de las religiones. Su prehistoria interna —el Antiguo Testamento— consiste, según esto, en una constante confrontación entre el abrirse a las formas religiosas de los pueblos y la ilustración profética, que deja a un lado a los dioses para encontrar el rostro de Dios. De este modo, el cristianismo ocupa una posición peculiar en la historia intelectual de la humanidad. Podríamos decir que esa posición consiste en que la fe cristiana no separa ilustración y religión, no pone a la una en contra de la otra, sino que las vincula como una estructura en la que ambas han de purificarse y ahondarse mutuamente de manera constante. Esta voluntad de racionalidad, que no obstante quiebra siempre la razón para que ésta se sobrepase a sí misma —un sobrepasarse al que la razón se negaría de buena gana—, pertenece a la esencia del cristianismo. Podríamos decir que la fe cristiana, nacida de la fe de Abrahán, apremia inexorablemente a

que se plantee la cuestión de la verdad y, de esta manera, a lo que en todo caso afecta a todos los hombres y los vincula a unos con otros. Porque todos hemos de ser peregrinos de la verdad¹.

El simple pluralismo de las religiones, como bloques que se hallan yuxtapuestos para siempre, no puede ser la última palabra en la hora actual de la historia. Quizás debamos sustituir el término «inclusivismo», que hasta hace poco se empleó en un sentido distinto, por conceptos mejores. Ciertamente, lo indicado no es la absorción de las religiones por una sola religión, pero sí es necesario el encuentro en una unidad, que transforme el pluralismo en pluralidad. Este encuentro se busca también hoy día plenamente. Si veo las cosas acertadamente, existen en la actualidad tres modelos. El monismo espiritual de la India —la mística de la identidad, tal como la formuló clásicamente por vez primera Radhakrishnan— se ve a sí mismo como el camino trascendente: puede ofrecer espacio a todas las demás religiones, puede dejarlas que sigan con su significación simbólica, según parece, y al mismo tiempo las trasciende llegando a una profundidad suprema. «Relativiza» todo lo demás y, al mismo tiempo, deja que subsista en su relatividad; lo absoluto, con lo que él las abarca, queda fuera de toda denominación, es estrictamente «no-categorial». Por tanto, puede ser llamado igualmente ser y no-ser, palabra y no-palabra. Resulta notorio que esta solución encuentra hoy día un gran número de adeptos, sobre todo porque confirma a su manera el relativismo, que en cierto sentido ha llegado a ser la religión del hombre moderno.

Existe también la forma cristiana de la universalidad. Esta considera que lo supremo no es lo absolutamente innombrable, sino aquella misteriosa unidad que el amor crea y que, más allá de todas nuestras categorías, se presenta en la Trinidad y Unidad de Dios. La Trinidad, por su parte, significa la más excelsa imagen de la reconciliación entre la unidad y la pluralidad. La última palabra del ser no es ya lo absolutamente innombrable, sino el amor. Este se hace visible concretamente en el Dios que llega a ser, él mismo, criatura y, de esta manera, une a la criatura con el Creador. Esta

1. Sobre esta cuestión es especialmente importante la obra de M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001, especialmente 227-315.

forma aparece en muchos aspectos como más complicada que la «asiática». Pero ¿acaso todos nosotros no comprendemos en el fondo que el amor es la palabra más excelsa, la palabra verdaderamente última de todo lo real? Todas las reflexiones que se han hecho hasta ahora y todas las que van a seguir haciéndose servirán para continuar dilucidando este «modelo» cristiano, presentándolo como la verdadera energía de unificación, como la finalidad interna de la historia.

Finalmente aparece el islam, con la tesis de que él es la religión «última»: sobrepasando al judaísmo y al cristianismo, lleva hasta la verdadera simplicidad del Dios único, mientras que el cristianismo, con la fe en la divinidad de Cristo y en la Trinidad de Dios, habría recaído en errores paganos. El islam, sin culto y sin misterio, pasaría por ser la religión universal, en la que el desarrollo de la humanidad habría llegado a su meta. Evidentemente, la cuestión que el islam nos plantea exige una confrontación detenida. Pero esto no cabe en el marco de la presente obra, la cual —en mi opinión— se limita a estudiar la alternativa, más fundamental, entre la mística de la identidad y la mística del amor personal.

El cristianismo, ¿una religión europea?

En las confrontaciones en torno a la historia de la misión cristiana, es muy común la afirmación de que, con la misión, Europa (Occidente) habría intentado imponer su religión al mundo: se trataría de un colonialismo religioso como parte del sistema colonial en general. Por tanto, la renuncia al eurocentrismo debería ir acompañada por la renuncia a la misión. Primeramente, hay que criticar en esta tesis algunas cosas desde el punto de vista histórico. El cristianismo, como es bien sabido, no surgió en Europa, sino en el Asia occidental, en el punto geográfico en que se tocan los continentes de Asia, África y Europa. No fue nunca un simple contacto geográfico, sino un contacto de las corrientes intelectuales de los tres continentes. Por tanto, la «interculturalidad» pertenece a la forma original de lo cristiano. Asimismo la misión, durante los primeros siglos, se extendió tanto hacia Oriente como hacia Occidente. El foco del cristianismo se encontraba en Asia Menor, en el Próximo

Oriente, pero muy pronto el cristianismo penetró también en la India y la misión nestoriana llegó hasta China; numéricamente, el cristianismo asiático igualaba más o menos al europeo. Tan sólo la expansión del islam arrebató en buena parte al cristianismo su energía vital en el Próximo Oriente y, al mismo tiempo, aisló a las comunidades cristianas de la India y de Asia, separándolas de los centros existentes en Siria, Palestina y Asia Menor, y haciéndolas desaparecer en gran parte.

Está bien, podrá decirse, pero a partir de aquel momento el cristianismo llegó precisamente a hacerse europeo. La respuesta a esta afirmación es «sí» y «no» al mismo tiempo. Porque la herencia original, que no se había formado en Europa, siguió siendo la raíz vital del todo y siguió siendo siempre una crisis y una crítica de lo meramente propio, de lo europeo. A su vez, lo «europeo» no es una masa monolítica. Se halla sumamente diversificado desde el punto de vista temporal y cultural. Se encuentra en primer lugar el proceso de «inculturación» en el mundo griego y en el mundo romano, al que sigue la inculturación en las diversas expresiones de lo germánico, de lo eslavo y de los pueblos neolatinos. Todas estas culturas, desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media y llegando hasta la Edad Moderna y la Modernidad, recorrieron extensos trayectos, en los cuales el cristianismo tuvo incesantemente que nacer de nuevo, como quien dice; nunca existió a partir simplemente de lo propio. Convendrá ver esto claramente en algunos ejemplos. Para los griegos el cristianismo era, como dice Pablo, «necedad», es decir, barbarie en comparación con la propia elevación cultural. El espíritu griego confirió a la fe cristiana formas esenciales de pensamiento y de dicción, pero no sin grandes resistencias: la comprensión cristiana tuvo que arrancársele al espíritu griego en graves confrontaciones que recogieron la herencia griega y, al mismo tiempo, la transformaron profundizando en ella. Fue un proceso de morir y renacer. En efecto, existe un *Plato christianus*, pero también existió siempre un *Plato antichristianus*: el platonismo, desde Plotino hasta sus formas tardías, ofreció al cristianismo la más intensa resistencia y se entendió como su polo opuesto. En el ámbito latino vemos algo parecido. Bastará recordar la historia de la conversión de Agustín (nos hemos referido ya a ella anteriormente con mayor extensión): la lectura de la obra *Hortensius*,

tensius, de Cicerón, hizo que Agustín sintiera vehementemente el anhelo de la belleza eterna, el anhelo del encuentro y del contacto con Dios. Por toda su educación, veía claramente que la respuesta a ese anhelo, suscitado en él por la filosofía, tenía que hallarse en el cristianismo. Así que pasa del *Hortensius* a la Biblia y experimenta un «choque» cultural. Cicerón y la Biblia —dos mundos— colisionan entre sí, dos culturas chocan. ¡No!, eso no puede ser; tal fue la experiencia de Agustín. La Biblia le parecía algo bárbaro, que no podía parangonarse con el elevado nivel de exigencias intelectuales que la filosofía romana le había transmitido. Ese choque cultural, experimentado por Agustín, puede ser sintomático de la novedad y alteridad del cristianismo, que no procedía verdaderamente de lo propio de la mente latina; por otro lado, sin embargo, en esa mente se sentía también una expectación de Cristo. Para llegar a ser cristiano, Agustín —y el mundo grecorromano también— tuvo que realizar un éxodo en el cual ese mundo recuperó, como un regalo, lo que antes había perdido.

El éxodo, la ruptura cultural con su «¡muere y llega a ser!» —tal como se expuso ya brevemente en el «planteamiento del problema» al comienzo de esta obra—, es una figura fundamental de lo cristiano. Su historia comienza con Abrahán, con el imperativo que Dios le da: «Sal de tu tierra, de entre tus parientes y de tu casa paterna» (Gn 12, 1). El éxodo de Israel al salir de Egipto, el genuino acontecimiento fundacional del pueblo de Israel, se halla anticipado en el éxodo de Abrahán, un éxodo que como tal fue una ruptura cultural. Siguiendo la línea de la fe de Abrahán, podemos afirmar acerca de la fe cristiana que nadie la encuentra previamente, sin más, como lo suyo propio. No llega nunca procediendo de lo meramente propio. Irrumpe desde el exterior. Así sucede siempre. Nadie nace siendo cristiano, ni siquiera cuando nace en un mundo cristiano y de padres cristianos. El cristianismo acontece siempre como un nuevo nacimiento. El ser cristiano comienza con el bautismo, que es muerte y resurrección (Rom 6), no con el nacimiento biológico.

Romano Guardini señaló un aspecto importante de esta figura fundamental de la fe cristiana, más aún, de la fe bíblica, que no emerge del propio interior, sino que viene sobre nosotros desde fuera. El cristianismo, la fe cristiana —nos dice—, no es producto de

nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera². La fe se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia. No es que se amplíe o se haga más profunda la experiencia —tal cosa ocurre en los modelos estrictamente «místicos»—, sino que *acontece* algo. Las categorías «encuentro», «alteridad» (Levinas: *altérité*), «suceso» describen el origen interno de la fe cristiana y señalan los límites del concepto de experiencia. Claro está que lo que allí nos toca produce en nosotros experiencia, pero es experiencia como fruto de un suceso, no de un profundizar en lo propio. Esto es lo que significa precisamente el concepto de revelación: lo no-propio, lo que no acontece en lo propio llega hasta mí y me arranca de mí mismo, me eleva sobre mí, crea lo nuevo. Esto está relacionado asimismo con la historicidad de lo cristiano, que se basa en acontecimientos y no en la percepción de la profundidad del propio interior, a la que luego se llama «iluminación»³. La Trinidad no es objeto de nuestra experiencia,

2. Me parece significativo que la escritora evangélica Eva Zeller, en su novela autobiográfica *Nein und Amen*, hable de las lecciones impartidas por Guardini, que ella escuchó en Berlín antes de la guerra, y que mencione las siguientes palabras que se grabaron en su memoria: «Por experiencias internas —dice Guardini con voz sosegada— nunca jamás se puede deducir a Dios; antes al contrario, tan sólo a pesar de todas las experiencias. Él puede irrumpir desde un origen enteramente distinto, que presupone nuestra capacidad para ser captados»; cf. J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysius der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Einsiedeln 2001, 222. Es también impresionante la valoración final de las religiones y de las experiencias religiosas que hace Guardini en su obra *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958, 227s: «Como última impresión queda la de una profunda inutilidad. Lo alto está junto a lo bajo, lo libre junto a lo angustiado, lo noble junto a lo ordinario... Es como si yo buscara perplejamente algo y casi lo encontrara, pero lo encontrado se me fuera de las manos, llegara a extraviarse, comenzara de nuevo. Una gran melancolía reside en la historia religiosa de la humanidad; claro que también hay un gran anhelo y una expectación que mira constantemente con ansiedad». Sobre el tema de la experiencia religiosa es también importante el artículo de R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*: *Communio* 5 (1976) 481-496, así como el artículo de H. U. von Balthasar, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*: *ibid.* 497-509.

3. Es muy instructiva a este propósito la contraposición entre la gnosis y el Pseudo-Dionisio Areopagita, tal como la formuló H. Ball en su famoso *Essay über Pseudo-Dionysius*; por ejemplo: «Es característico del gnosticismo... el que en el centro de la redención no se halle la pasión y muerte de Cristo, no se halle la resurrección, sino "el mensaje del camino santo", la doctrina. La iluminación no se produce por medio del dolor, sino por la comunicación de un conocimiento»; en

sino algo que ha de decirse desde el exterior, algo que —como una revelación— llega a mí desde fuera. Lo mismo se aplica a la encarnación de la Palabra (el Verbo): encarnación que es precisamente un acontecimiento y que no puede hallarse en una experiencia interior. Este venir desde el exterior resulta escandaloso para el hombre que aspira a la autarquía y a la autonomía; es una exigencia excesiva para cada cultura: cuando Pablo dice que el cristianismo es escándalo para los judíos y necedad para los «gentiles» (1 Cor 1, 23), quiere expresar lo peculiar de la fe cristiana, que llega a *todos* «desde el exterior». Pero precisamente esta nueva intervención, que rompe el espacio de nuestra experiencia, que rompe nuestra conciencia de la identidad con todo, nos conduce a la amplitud de la realidad mayor y, de este modo, abre también para nosotros la posibilidad de superar el pluralismo y de llegar unos a otros.

¿Helenización?

Es hoy día corriente la opinión de que el cristianismo católico, y también el cristianismo oriental, no es el cristianismo de la Biblia, sino una amalgama de la Biblia con la filosofía griega y el derecho romano. La Reforma del siglo XVI, con su principio fundamental de «la Escritura sola», abrió una perspectiva en esta dirección, que quedó atenuada, desde luego, por el hecho de conservarse el dogma cristiano antiguo, formulado en lengua griega y con recursos del pensamiento griego. Desde la Ilustración se radicalizó esta distinción entre el cristianismo bíblico y el cristianismo histórico; esta concepción halló su concreta expresión en la noción de «helenización» del cristianismo. El gran historiador de los dogmas Adolf von Harnack fue quien de manera más consecuente estudió a fondo histórica y objetivamente esta idea. La gnosis fue, según él, la helenización aguda del cristianismo; el cristianismo católico fue la forma en que ese mismo proceso ejerció su influencia histórica y se fue desarrollando

Dionysius Areopagita, *Die Hierarchie der Engel und der Kirche*, introducción de Hugo Ball, München-Planegg 1955, 53. Cf. la p. 59: «En oposición más violenta aún al gnosticismo se situó Pablo con su doctrina acerca de la redención en la tierra... El sabio y milagroso, el comunicativo Jesús de los gnósticos queda relegado ante el Cristo obediente, martirizado, muerto y, por tanto, resucitado. El bautismo no es un conjuro al fuego y a la luz. Es un sumergirse en la muerte de Cristo».

lentamente⁴. Hoy día los historiadores piensan unánimemente que esa interpretación de la gnosis y del cristianismo católico no es sostenible. Pero la palabra clave acerca de la helenización no ha perdido nada de su fascinación; se halla más difundida y encuentra más aceptación que nunca. Desde la teología de la liberación hasta la teología pluralista de la religión, sigue influyendo en grados diversos⁵. El contenido de esta palabra clave se ha hecho ahora muy sencillo y claro: la Biblia sería expresión de experiencias religiosas y se habría desarrollado con una *praxis* de la vida recta; la Iglesia antigua, marcada por la cultura griega, habría sobrepuesto a esa *praxis* una teoría filosófica y habría desarrollado a partir de ahí una ortodoxia expresada al pie de la letra, que hoy día no podría exigírsele a nadie. Incluso teólogos que quieren moverse dentro del consenso de la Iglesia total y que intentan entender el dogma de la Iglesia antigua, interpretan que ese dogma pudo tener su significado para una época determinada y en constelaciones culturales determinadas, pero que es algo que no afecta a la Iglesia en su totalidad dentro de las diversas culturas, hacia las cuales la fe se halla en camino. Se trataría de una sola forma cultural, la forma griega o grecolatina del cristianismo. Pero otras culturas no se hallarían obligadas a seguirla.

Aquí aparece naturalmente como tema de discusión todo el problema acerca de la cultura y de la fe, que ahora no vamos a desarrollar de nuevo. El problema de la helenización lo encontraremos constantemente en la presente obra desde distintas facetas y, por tanto, hallará también respuesta desde esas distintas facetas. Así que en este momento bastará con formular dos indicaciones, que serán recogidas nuevamente en otros capítulos.

4. Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1931, 243-290: la gnosis como «aguda secularización del cristianismo»; 496-796: «Fijación y paulatina helenización del cristianismo como doctrina religiosa». El alejamiento de esta manera de ver las cosas se efectuó claramente en el reciente esbozo de una historia de los dogmas desde una perspectiva evangélica: W. Bienert, *Dogmengeschichte*, Stuttgart 1997, 27-115. Sobre el tema de la helenización en general, cf. J. Drumm, *Hellenisierung*, en LThK³ IV, 1407-1409; allí puede encontrarse bibliografía. Me gustaría remitir especialmente a los estudios de Grillmeier, Scheffczyk y Lutz-Bachmann.

5. Es significativa la importancia de la creencia en la helenización que se observa en la cristología de J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador 1999, 437-465, y que se observa también en diversos artículos publicados en la revista *Vidyajyoti*, Delhi 1975ss.

1. El encuentro entre el pensamiento griego y la fe bíblica no se llevó a cabo por primera vez en la Iglesia primitiva, sino que se produjo ya dentro del camino bíblico mismo. Moisés y Platón, la creencia en los dioses y la crítica ilustrada de los dioses, el *ethos* teológico y la instrucción ética procedente de la «naturaleza» se encuentran ya dentro de la Biblia misma. El brote definitivo de la fe clara en un solo Dios durante el destierro, el esfuerzo por una nueva fundamentación del *ethos* tras el fracaso de la conexión entre las acciones y las cosas que suceden (Job, diversos salmos, etc.), así como la crítica a los sacrificios de animales en el templo y la búsqueda de una comprensión del culto y del sacrificio que se ajustara más a la voluntad de Dios, fueron procesos en los que se produjo el contacto entre los dos mundos. La traducción griega del Antiguo Testamento, la versión de los Setenta, que fue la Biblia del Nuevo Testamento, no debe considerarse –según sabemos hoy día– como una versión helenizante de la *Masora* (del Antiguo Testamento hebreo), sino que constituye una entidad de tradición independiente; los dos textos se hallan ante nosotros como testimonios –cada uno con su propio valor– del desarrollo de la fe bíblica⁶. En consecuencia, la Iglesia antigua desarrolló ulteriormente un encuentro intercultural que se halla anclado en el núcleo mismo de la fe bíblica.

2. Las grandes decisiones fundamentales de los antiguos concilios, que cristalizaron en los credos o confesiones de fe, no tuercen la fe convirtiéndola en una teoría filosófica, sino que dan forma verbal a dos constantes esenciales de la fe bíblica: propugnan el realismo de la fe bíblica y rechazan una interpretación puramente simbólica y mitológica; propugnan la racionalidad de la fe bíblica, que sobrepasa, sí, lo propio de la razón y de sus posibles «experiencias», pero apelan, no obstante, a la razón y se presentan con la exigencia de enunciar la verdad: de abrir para el hombre el acceso

6. Es importante a este propósito A. Schenker, *L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, en: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la dottrina della Fede, Città del Vaticano 2001, 178-186. Son dignas de tenerse en cuenta, en este contexto, las reflexiones de E. Levinas sobre el hebreo como primera lengua y el griego como necesaria segunda lengua de la Biblia; cf., a propósito, J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, Paderborn 2002, 28-35.

al genuino núcleo de la realidad. Desearía mostrar esto brevemente —como he hecho ya con alguna frecuencia— en un ejemplo central, en un solo vocablo puramente filosófico y ciertamente no bíblico, que fue introducido en el gran Credo y que, por tanto, ha llegado a ser el ejemplo clásico de la «helenización» del cristianismo. Me refiero al enunciado de que Jesucristo es el Hijo unigénito de Dios, *homoousios* con el Padre —consustancial con el Padre—. Es bien sabido cómo se disputó acerca de este término, cómo se buscaron atenuaciones, soluciones de avenencia —por razones políticas y buscando una mediación entre posturas opuestas, y queriendo salvar la paz en la Iglesia—, pero al final se retuvo este término precisamente como garantía de la fidelidad a la fe bíblica⁷. ¿Se canoniza aquí una filosofía extraña a la fe? ¿Se eleva una metafísica a la categoría de dogma, una metafísica que precisamente pertenece a una sola cultura? Para responder a estas preguntas, hemos de tener bien presente la cuestión de la que se trataba. El Nuevo Testamento hablaba de Jesús como del Hijo de Dios. Ahora bien, de hijos de Dios y de hijos de los dioses hablaban también las religiones en cuyo mundo hizo irrupción la misión cristiana. ¿Era Jesús de Nazaret un hijo de Dios de esa índole? ¿Se trataba, por tanto, de una manera de hablar poéticamente exagerada, «mitológica», como la que es corriente quizás entre enamorados, que absolutizan para sí a la persona amada, pero sin situarla, claro está, por encima de la realidad misma, y queriendo expresar una mera decisión? ¿Se trataba de un lenguaje figurado, o qué clase de realismo pretendía tener? De esta pregunta depende la decisión acerca de lo que es el cristianismo; acerca de si Jesús se cuenta entre los *Avatares*, entre las múltiples formas de manifestación de la Deidad en el mundo, de si el cristianismo es una variante religiosa entre otras, o de si hay aquí un realismo diferente. La palabra *homoousios* responde a esta pregunta: la palabra «Hijo» no debe entenderse en sentido poético y alegórico (mitológico, simbólico), sino en sentido plenamente realista. Jesús es realmente el Hijo; no se trata sólo de una forma de hablar. Se defiende el realismo de la fe bíblica.

7. Cf. Ch. Kannengiesser, *Homoousios*, en LThK³ V, 252s (con bibliografía); M. Simonetti, *Homoousios*, en *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien* I, 1190s.

ca, nada más; se propugna la seriedad del suceso, del nuevo acontecer que llega desde fuera. En este «Es» resuena el «Yo soy» de las palabras escuchadas junto a la zarza ardiente (Ex 3, 14), cualquiera que haya sido su sentido histórico original. «Yo soy» lo dijo Jesús más de una vez, expresando de esta manera el pleno realismo de la fe bíblica: la fórmula, aparentemente tan avanzada, del Credo, el *homoousios*, no hace sino decirnos sencillamente que hemos de tomar la Biblia al pie de la letra; que la Biblia, en sus supremos enunciados, debe entenderse literalmente y no en sentido puramente alegórico⁸. En su decisión, los Padres conciliares habían comprendido con mucha exactitud que la Biblia no pretendía introducir simplemente una «ortopraxis». Su pretensión es más elevada. Esta pretensión considera al hombre como capaz de la verdad y quiere confrontarlo con la verdad misma, abrir para él la verdad, que en Jesucristo se halla ante los hombres como persona. Lo característico de la filosofía griega era que no se contentaba con las religiones tradicionales ni con las imágenes del mito, sino que con toda seriedad planteaba la cuestión acerca de la verdad. Y ya en este lugar podemos ver quizás el dedo de la Providencia: porque el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega fue verdaderamente «providencial».

Abrahán y Melquisedec

En el canon romano, la primera plegaria eucarística del misal que fue reformado por el papa Pablo VI se dirige a Dios con la petición de que, «reconciliado y bondadoso», se digne mirar los dones de la Iglesia, como un día miró los dones de su «justo siervo Abel», el «sacrificio de nuestro padre Abrahán» y «el don santo, el sacrificio puro de su sumo sacerdote Melquisedec». Esta petición habría suscitado las iras de Lutero y fue criticada duramente en los círculos del movimiento litúrgico, que la consideraron como una comprensión errónea del servicio cristiano a Dios, como una «recaída» en el Antiguo Testamento, en lo precristiano. La Iglesia an-

8. Más detalladamente puede encontrarse en J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, 70-76.

tigua, cuya fe y oración se expresa en este texto, pensaba de manera diferente. Para ella no había ruptura entre el orar de los pueblos, el orar de Israel y el orar de la Iglesia. Ciertamente, la «novedad» de lo cristiano era una categoría fundamental de la fe cristiana: el Señor había traído lo verdaderamente nuevo, lo nuevo en absoluto, pero eso nuevo estuvo preparado, y la historia, a pesar de todos sus extravíos y desorientaciones, iba camino de ello. Claro que había que distinguir entre lo que conducía a Cristo y lo que se oponía a él. Había que someter la totalidad a un proceso de purificación y renovación, pero que no era destrucción y ruptura absoluta, sino renovación y santificación. La fe aparece como crisis y crítica de la historia de la religión, pero no como su total negación. La oración *Supra quae*, de la que están tomadas las anteriores citas, es, pues, un ejercicio de esta discriminación de espíritus, una interpretación crítica y al mismo tiempo positiva de los caminos precristianos de la adoración de Dios. La selección que se hace de los personajes es, en muchos aspectos, significativa. Abel es el primer mártir: no mató, sino que se dejó matar y se convirtió, él mismo, en el «cordero», anticipando así la suerte de Cristo, el verdadero Cordero pascual. Abrahán está dispuesto a sacrificar a su único hijo, Isaac, y a entregar así su propio futuro, el contenido de la promesa; en lugar del hijo aparece el cordero, el carnero —en múltiples refracciones la luz de Cristo arroja anticipadamente sus resplandores—. Melquisedec, el rey de Salem, sacerdote de *El Elyon* —el «Dios Altísimo»— ofrece un sacrificio de pan y vino. Este misterioso personaje suscitó incesantes reflexiones en el judaísmo primitivo y en la Iglesia naciente; la Carta a los hebreos ve representado en él el sacerdocio de Jesucristo en contraste con el sacerdote aaronítico. Fijémonos en los dos predicados que se enuncian de él: *sedek* significa justicia, derecho; *salem* hace referencia a Jerusalén y es una variante de *shalom*: paz. La justicia y la paz son sus notas características. Él adora al «Dios Altísimo»; no a cualquier dios, sino al Dios único, que está por encima de los dioses. Ofrece en sacrificio no animales, sino los dones más puros de la tierra: pan y vino. De nuevo se trasparenta Cristo de múltiples maneras. Con razón los Padres de la Iglesia vieron «tipos» de Cristo en los tres personajes mencionados. Hoy día se suele censurar la tipología como violencia ejercida contra los textos. Es verdad que hubo también aplicaciones equi-

vocadas de la tipología; pero su núcleo justificado y su enunciado esencial aparece con gran claridad en este lugar precisamente: hay una línea continua en la historia de la fe y de la adoración de Dios. Hay correspondencias internas; hay desvíos; pero existe también el camino, que tiene una dirección; no se puede negar sencillamente la armonía interna con la figura de Jesucristo, con su mensaje y con su ser, a pesar de la diferencia de los contextos y niveles históricos. Precisamente aquí se hace bien visible el sentido correcto de lo que se denomina «inclusivismo»: no se trata de una absorción, construida a partir de un postulado dogmático, que hiciera violencia al fenómeno, sino de una correspondencia a partir de lo interior, de una correspondencia que podemos designar plenamente como finalidad: Cristo, en esos personajes, se halla en camino en la historia, por decirlo con expresión tomada de los Padres de la Iglesia.

Hay algo más que debemos observar en esos personajes: Abel y Melquisedec son —según la manera clásica de hablar— «gentiles», es decir, no pertenecen directamente a la particular historia de fe de Israel; Abrahán es el patriarca de Israel, nuestro padre, según lo llama el canon de la teología paulina. Llegar a ser cristiano significa entrar en la historia de la fe, iniciada con Abrahán, y recibirle así como padre. El sacrificio de Abrahán, al que se refiere la plegaria eucarística denominada «canon romano», designa la transición de los cultos «gentílicos» al culto purificado de Israel, y con el sacrificio del cordero (que vincula también a Abrahán con Abel), se designa la entrada en el culto cristiano, en cuyo centro se halla el Cordero sacrificado (Ap 5, 6): Cristo, quien en la noche de la Pasión se entregó a Dios y nos reconcilia en su amor y nos atrae hacia él. Por eso, en este texto se aborda toda la historia de la religión, que conduce primeramente a Abrahán (Israel) y con ello hacia Cristo, y que es interpretada a partir de él; a partir de él, que nos concede graciosamente al mismo tiempo la norma para hacer las necesarias diferenciaciones, más aún, que es, él mismo, esa norma.

Aquí habrá que rechazar otro malentendido de la petición *Supra quae*: un malentendido que se deja sentir constantemente en la historia. Cuando pedimos a Dios que se digne mirar desde lo alto, con mirada bondadosa y reconciliada, nuestros dones, eso no significa —como pudiera pensarse— que nosotros consideremos al Cristo sa-

crificado como una cosa que nosotros presentamos a Dios, a la manera en que se ofrece el sacrificio de un cordero, pero sin que sepamos si esa ofrenda —Cristo— va a ser agradable a Dios o no. Tal interpretación, en la que se podría caer y se ha caído de hecho mediante una lectura externa del texto, es completamente contraria a su lógica interna. Lejos de eso, lo que se pide es que nosotros tengamos exactamente los mismos sentimientos que tuvieron Abel, Abrahán e Isaac y que, por tanto, nos lleguemos a Cristo, nos adentremos en sus sentimientos, lleguemos a unirnos con él, a la manera en que Abel, Abrahán, Isaac y Melquisedec fueron tipos de Cristo, la presencia anticipada del mismo en la historia. Y por tanto pedimos a Dios que la mirada de reconciliación, que supremamente fue dirigida y es dirigida siempre hacia Cristo, se pose también sobre nosotros, porque nos hemos unido nosotros mismos con los sentimientos de Cristo (Flp 2, 5).

Melquisedec, en el relato del Antiguo Testamento, no aparece simplemente por sí mismo, sino que llegamos a conocerlo únicamente por su encuentro con Abrahán. Abrahán, al escuchar el llamamiento de Dios, se separó de los dioses de su patria y se mantuvo separado de los dioses cananeos y de sus cultos. Sigue a «su Dios», al Dios que le llamó. Pero se encuentra con Melquisedec, el rey que sirve como sacerdote al Dios Altísimo y que está caracterizado por los atributos de la justicia y de la paz. Abrahán reconoce el culto de ese rey como su propio culto; adora a su Dios, recibe bendición y le da «el diezmo de todo» (Gn 14, 18-20), como se da únicamente a un sacerdote legítimo. Se produce un encuentro en la fe. Pero esto no significa que haya que tratar a las «religiones» como un paquete único, y que todas ellas deban clasificarse de la misma manera. Se produce, sí, encuentro entre las religiones. Pero en ese encuentro se mantiene también la diferencia. Ambas cosas nos las enseña el canon romano: el contacto interno de las religiones y la necesidad de establecer distinción entre ellas, para lo cual la norma es Cristo, el Hijo del Dios Altísimo, el Rey de la justicia y de la paz.

En el interior del Antiguo Testamento podemos encontrar ya la convicción de que el hombre, en su relación con Dios, no se halla plenamente sin norma. En medio de todas las alienaciones, es posible para el hombre un saber interno que puede mostrarle el cami-

no. Desde este punto de vista, pienso que es especialmente instructiva la historia de Jonás. Jonás anuncia la destrucción a la ciudad pecadora de Nínive. «Y los ninivitas creyeron en Dios», nos dice el texto bíblico (Jon 3, 5). Nínive era una ciudad pagana, una ciudad con muchos dioses, pero responden al llamamiento del profeta y creen en Dios; saben en lo más íntimo que Dios existe, el Dios único, y reconocen la voz de ese Dios en la predicación del profeta extranjero. El pecado no hizo que se extinguiera en el corazón del hombre la capacidad para conocer la voz del Dios único.

Diferenciación de lo cristiano

En el año 1994 el Departamento de relaciones interreligiosas del Consejo mundial de Iglesias y el Consejo pontificio para el diálogo interreligioso iniciaron una reflexión común sobre la «oración interreligiosa». Un primer estudio estuvo dedicado a una visión panorámica de las experiencias religiosas adquiridas por diversas Iglesias acerca de este tema. Un segunda etapa, realizada en 1996, consistía en una consulta efectuada en Bangalore (India), en la que participó un número limitado de personas, procedentes de «diversas tradiciones cristianas», que habían reunido experiencias acerca de la oración interreligiosa. Algunos teólogos manifestaron sus ideas y sus opiniones. Todo el diálogo acabó con una «declaración final» (*final statement*): *Findings of an exploratory consultation on interreligious prayer*⁹. Finalmente, en 1997, un pequeño grupo de teólogos de diversas Iglesias cristianas, reunidos en Bose (Italia), elaboraron un documento sobre los fundamentos teológicos de la oración interreligiosa¹⁰.

Mientras que el documento de Bose —a pesar de que pueden plantearse numerosos interrogantes— debe considerarse como un trabajo bien hecho, que contribuye a que las ideas progresen realmente, el texto de Bangalore me causó una lamentable impresión de superficialidad y diletantismo. Aduciré tan sólo un ejemplo.

9. Pontificium Concilium pro dialogo inter religiones, Boletín 98 (1998/2) 231-236.

10. *Ibid.*, 237-243.

La oración interreligiosa se justifica, entre otras cosas, mediante la categoría de la hospitalidad (*hospitality*). Bangalore nos dice a este propósito que la oración interreligiosa no es sólo una respuesta a las exigencias de ciertas situaciones, sino que es también «expresión de nuestra fidelidad al Evangelio mismo». Como prueba bíblica se aduce Lc 10, 7: Jesús mismo nos apremiaría a que recibiéramos la hospitalidad de otros y les ofreciéramos también nuestra hospitalidad. En este sentido, la hospitalidad no se limitaría a comer y beber, sino que se extendería también a lo que es precioso para nuestros vecinos: la oración y el culto divino¹¹. Quien después de oír tales afirmaciones abra el Nuevo Testamento y lea Lc 10, 1-12, la misión de los setenta y dos discípulos por Jesús, no tendrá más remedio que frotarse los ojos, lleno de estupor ante semejante exégesis. Jesús encarga a los discípulos que anuncien a la gente, por medio de la palabra y la acción (curaciones), la cercanía del reino de Dios. Al realizar este servicio, tienen derecho a la hospitalidad (10, 5-7). «Pero si entráis en una ciudad y no os reciben bien, salid a la plaza y decid: ‘Hasta el polvo de vuestra ciudad que se nos ha pegado a los pies lo sacudimos y os lo dejamos. Sabed de todas formas que está llegando el reino de Dios’. Os digo que el día del juicio será más tolerable para Sodoma que para esa ciudad» (10, 11-12). La misión de los setenta y dos (se pensaba que 70 o 72 era el número de los pueblos de la tierra) es una representación anticipada de la misión pospascual, por la que los discípulos están llamados a llevar el Evangelio del Reino a todos los pueblos –se aclara después de Pascua que Jesús es el Reino en persona y que, por tanto, el mensaje acerca del Reino debe proclamarle a él–. La no aceptación de los mensajeros y de su mensaje se halla bajo la amenaza del juicio. Convertir la hospitalidad que debe brindarse a los mensajeros en un intercambio de actos de culto y de oración, no tiene realmente nada que ver con lo que dice el texto. Sería de esperar un poco más de seriedad al formular la argumentación.

Pero, prescindiendo de tales problemas de argumentación, se trata en el texto de algo más fundamental, a saber, de la cuestión: ¿Quién o qué es Dios? ¿Cómo respondemos a él? ¿Nos conoce él a nosotros? El texto de Bangalore dice a este propósito que la ora-

11. *Findings*, 233.

ción interreligiosa saca a discusión algunos motivos teológicos importantes, «por ejemplo, ¿qué significa cuando decimos que Dios es uno solo? ¿Oramos todos a un mismo y único Dios, aunque nuestras imágenes y nuestras concepciones (*understandings*) acerca de Dios sean diversas y diferentes? ¿Cómo nos arriesgaríamos a presentar nuestra doctrina acerca de Dios en medio constelaciones no teístas?». Nosotros debemos encontrar nuevos caminos, dice el texto, para expresar nuestra fe con la mirada puesta en la economía de la salvación y, sobrepasando las categorías del exclusivismo, del inclusivismo y del personalismo, hallar caminos creativos a fin de ver la acción del Espíritu en otras religiones¹². Concedido: aquí no se presentan tesis, sino que únicamente se formulan preguntas. Pero, no obstante, esas preguntas insinúan que los límites entre Dios y los dioses, entre una comprensión personal de Dios y una comprensión impersonal de Dios, no tienen que ser eminentemente diferenciadoras; que, detrás de todas esas diferencias, se piensa finalmente en lo mismo. Debemos pensar que la diferencia entre Dios y los dioses, entre la imagen personal de Dios y la mística impersonal de la identidad sería una diferencia entre formas de imágenes y formas de conceptos, es decir, una diferencia en lo penúltimo, que no afecta a lo genuino, porque todos los conceptos e imágenes quedan por detrás de la inexpressable realidad de lo Absoluto. La genuina diferencia –tal podría ser la conclusión– no sería la existente entre esas diferentes formas de entender y esas diferentes imágenes, sino la que existe entre todas las formas humanas, cualesquiera que sean, de hablar acerca de Dios, y la realidad de lo Desconocido, que queda más allá de las palabras y que es tocado siempre desde lejos por las diversas formas de aproximación a él. Esta concepción tiene en sí algo fascinante para el hombre de hoy día: parece expresar, además, el mayor respeto ante el misterio de Dios; parece reflejar la mayor humildad del hombre ante lo Absoluto; y, con una tolerancia que lo asocia todo, parece ser una solución mejor, no sólo religiosa sino también en cuanto al pensamiento, que toda la insistencia en la personalidad de Dios como un don irrenunciable que procede de la revelación. Es innegable que entretanto estas ideas

12. *Ibid.*, 234.

se van difundiendo entre los cristianos, y se traducen a la práctica en la «oración interreligiosa».

Esta concepción ¿será realmente «más piadosa» y, sobre todo, será más verdadera? Y en la práctica ¿qué se cambia con ello?, ¿qué sucede con nuestra fe y nuestra oración? En primer lugar, si la idea personal de Dios y la idea impersonal del mismo son del mismo rango, si son intercambiables, entonces la oración se convierte en una ficción, porque si Dios no es un Dios que ve y escucha, si él no conoce y no se halla ante nosotros, entonces la oración cae en el vacío. En ese caso, no hay más que una sola forma de autorreflexión, el ocuparse de sí mismo, sin diálogo alguno. Podrá haber entonces ejercitación en lo absoluto; podrá haber un intento de salir del estado de separación del «yo» para adentrarme en lo infinito, con lo cual yo me identifico en lo más profundo y en lo que quiero sumergirme. Pero no hay ningún punto de referencia que sea para mí una medida y del que yo pueda esperar de algún modo una respuesta. Más aún: si me es lícito abandonar la fe en Dios como «persona», si puedo concebir la fe como una forma posible de imaginarme a Dios junto a una forma impersonal, entonces ese Dios no sólo no es un Dios que conoce, que escucha, que habla (*Logos*), sino que ese Dios no tiene, menos aún, voluntad (el conocer y el querer son los dos contenidos esenciales del concepto de persona). No hay voluntad de Dios. No hay tampoco ninguna diferencia última entre el bien y el mal: el bien y el mal no son —como ya vimos— una contradicción, sino únicamente una oposición, en la que ambos se relacionan entre sí complementariamente: tanto lo uno como lo otro es oleaje del ser. Pero, en este caso, no sólo se ha cambiado una imagen cualquiera o un esquema conceptual cualquiera, sino que todo ha llegado a ser diferente en lo más profundo. Sin embargo, si Dios es persona, lo Más Supremo y lo Más Excelente es a la vez lo Más Concreto, y yo me hallo bajo los ojos de Dios y en el espacio de su voluntad y de su amor.

Así las cosas, el *Sh'ma Israel* es para Israel, e igualmente para la Iglesia, el fundamento definitivo de nuestra existencia: «¡Escucha, Israel! El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6, 4s). Por esta fe murieron los mártires de Israel y los mártires de Jesucristo. El primer mandamiento: «No tendrás otros

dioses fuera de mí» (Ex 20, 3; Dt 5, 7) es el primer mandamiento no sólo en sentido numérico, sino también por su rango interno. En él se basa todo lo demás. Cristo, cuando fue tentado, nos presentó nuevamente, de forma lapidaria, este mandamiento como el fundamento de la existencia cristiana: «Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él le darás culto» (Mt 4, 10). Entre Dios y los dioses, entre la comprensión personal de Dios y la comprensión impersonal del mismo no hay ninguna posición intermedia, por muy cierto que sea que también en el politeísmo y en la mística de la identidad se encuentra alguna verdad, que tiene un lugar en la fe cristiana, pero que sólo en ella es donde puede aparecer con su verdadero significado, una vez que se ha practicado el discernimiento y se ha sabido diferenciar lo que es cristiano, y no se ha perdido de vista el «rostro de Dios» ni se lo ha apartado del corazón.

Tan sólo a partir de aquí, de la fe en Dios, puede entenderse realmente la fe que la Iglesia tiene en Cristo. La unicidad de Cristo está vinculada con la unicidad de Dios y es su fisonomía concreta. Cristo no es un *avatar* de Dios —quizás especialmente impresionante—, una de las múltiples formas finitas en que se manifiesta lo Divino, y en las cuales aprendemos a vislumbrar lo Infinito. Cristo no es una «manifestación» de lo Divino, sino que él *es* Dios. En Cristo mostró Dios su rostro. El que lo ve, ha visto al Padre (Jn 14, 9). Aquí lo que interesa realmente es el «es» —ahí está la verdadera línea de demarcación en la historia de las religiones, y ahí está también precisamente la energía que puede efectuar su reunificación—. Por eso, el encuentro con la ontología de los griegos —con la cuestión acerca del «es»— no es una alienación filosófica de la fe cristiana, sino que llegó a ser su expresión indispensable.

A partir de ahí habrá que comprender finalmente otros dos conceptos fundamentales de la fe cristiana, que en la actualidad se han convertido en palabras prohibidas: la conversión (*conversio*) y la misión. En nuestros días ha llegado a ser casi universal la opinión de que por «conversión» debe entenderse únicamente cambios radicales del camino interior, pero no el paso de una religión a otra, es decir, el paso al cristianismo. La idea de la suprema equivalencia de todas las religiones parece imponer un mandamiento de tolerancia y de respeto hacia lo otro. Si esto es así, entonces hay que respetar la decisión del individuo que se resuelve a cambiar de re-

ligión. Pero eso no debe llamarse conversión, porque tal cosa conferiría a la fe cristiana un rango más elevado y se hallaría, por tanto, en contradicción con la idea de la igualdad de todas las religiones. El cristiano tiene que resistirse a esa ideología de la igualdad, pero no como si él se convirtiera a sí mismo en algo superior —nadie es cristiano por sí mismo, dijimos ya; cada persona lo es únicamente por la «conversión»—. El cristiano cree, claro está, que el Dios vivo nos llama de manera singularísima en Cristo, pidiendo de nosotros obediencia y conversión. Todo esto implica que, en la relación entre las religiones, la cuestión de la verdad desempeña un papel, y que la verdad es para todos y cada uno un don, y que para nadie es una alienación. A esta cuestión fundamental estará dedicada la segunda parte del presente libro.

Con esto se ha dicho ya lo esencial con respecto al concepto de «misión». Si es verdad que todas las religiones son por principio iguales, entonces la misión será únicamente una especie de imperialismo religioso, al que habrá que oponer resistencia. Pero si en Cristo se nos ha concedido graciosamente un nuevo don, el don esencial —la verdad—, entonces es una obligación el ofrecer también esa verdad al otro, respetando, sí, su libertad, porque de otra manera no puede actuar la verdad ni puede haber amor.

La oración multirreligiosa y la oración interreligiosa

En la época del diálogo y del encuentro de las religiones surgió necesariamente la cuestión acerca de si se puede orar en común. En este punto se distingue hoy día entre la oración multirreligiosa y la oración interreligiosa. El modelo para la oración multirreligiosa lo ofrecen las dos jornadas mundiales de oración por la paz, celebradas en 1986 y en 2002 en Asís. En ellas se reunieron personas pertenecientes a distintas creencias religiosas; todas ellas comparten el sufrimiento por las calamidades del mundo y por su falta de paz; y sienten un común y vivo anhelo de la ayuda de lo alto en contra de los poderes del mal, a fin de que la justicia y la paz lleguen al mundo. De ahí se sigue la intención de realizar una señal pública de ese vivo anhelo, que conmueva a todas las personas y refuerce la buena voluntad, que es condición para la paz. Pero los reunidos saben

también que su comprensión de lo Divino y, por tanto, su manera de dirigirse a él es tan diferente, que una oración común sería una ficción y que no correspondería a la verdad. Se reúnen para ofrecer una señal de su común anhelo, pero oran —aunque al mismo tiempo— en lugares separados, y cada uno a su manera. Naturalmente, «orar», en el caso de una comprensión impersonal de Dios (asociada frecuentemente con el politeísmo), significa algo completamente diferente del orar desde la fe en un solo Dios, en un Dios personal. La diferencia se representa visiblemente, pero de una manera que sea a la vez como un clamor para que lleguen a sanarse nuestras separaciones.

Después de las celebraciones de Asís —en 1986 y en 2002—, se ha planteado repetidas veces y de manera muy seria la cuestión: ¿Tiene esto sentido? ¿No fingen la mayoría de esas personas una comunión que en realidad no poseen? ¿No se fomenta de esta manera el relativismo, la opinión de que, en el fondo, no hay más que diferencias penúltimas entre las «religiones»? ¿Y no se debilita con ello la seriedad de la fe y, por tanto, lo que se consigue finalmente es alejar más aún a Dios de nosotros y reforzar el sentimiento de que nos hemos quedado solos? Tales preguntas no podemos dejarlas a un lado con ligereza. Los peligros son indudables, y no se puede negar que Asís, especialmente en el año 1986, fue interpretado erróneamente por muchos. Pero, a su vez, sería también equivocado rechazar de manera total e incondicional la oración multirreligiosa en el sentido descrito. Lo que a mí me parece correcto es enlazarla con condiciones que correspondan a las exigencias de la verdad interior y a la responsabilidad de una cosa tan grande como lo es el clamor dirigido a Dios en presencia de todo el mundo. Yo veo para ello dos condiciones fundamentales:

1. Semejante oración multirreligiosa no puede ser el caso normal de la vida religiosa, sino que debe constituir únicamente una señal en situaciones extraordinarias, en las cuales se eleve a lo alto un clamor común de angustia, que conmueva los corazones de los hombres y que al mismo tiempo conmueva el corazón de Dios.
2. Semejante proceso conduce casi forzosamente a que se hagan falsas interpretaciones, a que se sienta indiferencia ante el contenido de lo que se cree o de lo que no se cree, y con ello a que se disuelva la

fe real. Por eso, como se indicó en el apartado 1, tales procesos tienen que seguir siendo excepciones y, por tanto, es de la máxima importancia aclarar con precisión lo que en esos casos sucede y no sucede. Este esclarecimiento, en el que debe quedar bien claro que no existe algo así como «las religiones»; que no existe una idea común de Dios y una fe común en Dios; que la diferencia no afecta simplemente al ámbito de las imágenes y de las formas conceptuales, sino a decisiones últimas, este esclarecimiento —digo— es importante no sólo para los participantes en el acontecimiento mismo, sino también para todos los que son testigos de él o reciben de alguna manera información sobre él. El acontecimiento debe ser tan claro en sí mismo y ante el mundo, que no se convierta en la demostración del relativismo, con lo cual el suceso perdería su sentido.

Mientras en la oración multirreligiosa se ora en el mismo contexto, pero de manera separada, en la oración interreligiosa personas o grupos con diferentes creencias religiosas oran juntos. ¿Es posible realizar esto con toda verdad y honradez? Yo lo dudo. En todo caso, habrá que fijar tres condiciones elementales, sin cuyo cumplimiento semejante manera de orar se convertiría en la negación de la fe:

1. Orar juntos es posible únicamente cuando existe unanimidad acerca de quién o qué es Dios y, por tanto, hay también unanimidad fundamental acerca de lo que significa orar: un proceso de diálogo en el cual yo me dirijo al Dios único, que es capaz de oír y de escuchar. Para decirlo con otras palabras: la oración hecha en común presupone que el destinatario de la oración y, con ello, el acto interno relacionado con él, es entendido de una manera fundamentalmente común. Como en el caso de Abrahán y de Melquisedec, de Job y de Jonás, habrá de constar claramente que se habla con el Dios único, que está por encima de los dioses; que se habla con el Creador del cielo y de la tierra, con mi Creador. Por consiguiente, tendrá que constar claramente que Dios es «persona», es decir, que es capaz de conocer y de amar; que tiene poder para oírme y responderme; que él es bueno y la norma del bien, y que el mal no tiene cabida alguna en él. Desde Melquisedec podemos afirmar que Dios es el Dios de la paz y de la justicia. De-

be quedar excluida toda mezcla entre una comprensión personal de Dios y una comprensión impersonal, toda confusión entre Dios y los dioses. El primer mandamiento sigue teniendo vigencia, incluso en la eventual oración interreligiosa.

2. Pero —partiendo del concepto de Dios— tendrá que haber también acuerdo fundamental acerca de lo que es digno de que se ore por ello, y de lo que puede ser el contenido de la oración. Como norma de lo que podemos implorar correctamente a Dios, a fin de orar de una manera digna de Dios, yo considero las peticiones del Padrenuestro: en ellas se ve claramente quién y cómo es Dios, y quiénes somos nosotros mismos. Esas peticiones purifican nuestro querer y muestran con qué clase de querer nos hallamos en camino hacia Dios, y qué clase de deseos nos alejan de Dios y nos situarían frente a él. Las peticiones que llevan una dirección distinta a las peticiones del Padrenuestro no pueden ser para un cristiano tema de oración interreligiosa, ni de ninguna clase de oración en general.

3. Todo tiene que realizarse de tal manera que no encuentre punto de apoyo alguno la interpretación errónea, relativista, acerca de la fe y de la oración. Este criterio no sólo se aplica a los cristianos, a quienes no debe extraviarse, sino también a los no cristianos, en quienes no debe suscitarse la impresión de que las «religiones» son intercambiables, de que la confesión cristiana fundamental tiene una significación penúltima y puede ser, por tanto, sustituible por otra. Por eso, esta exigencia supone que, para el no cristiano, no puede deducirse un oscurecimiento de la fe de los cristianos en la unicidad de Dios y en la unicidad de Jesucristo, que es el Salvador de todos los hombres. El documento de Bose, antes mencionado, dice a este propósito, y con razón, que la participación en la oración interreligiosa no debe cuestionar en modo alguno nuestro empeño y entrega a la predicación de Cristo a todos los hombres¹³. Si el no cristiano pudiera deducir de la participación de un cristiano la relativización de la fe en Jesucristo, el único Redentor de todos, entonces tal participación no podrá tener lugar. Porque entonces tal participación señalaría en la dirección equivocada, indicaría un retroceso en vez de indicar un avance en la historia de los caminos de Dios.

13. *Theological Reflections on Interreligious Prayer: Final Statement*, Bose (Italia), 241.

La cuestión de la verdad es una de las más antiguas y fundamentales de la filosofía. Desde los griegos clásicos hasta los filósofos modernos, se ha debatido sobre la naturaleza de la verdad, cómo podemos conocerla y si es posible alcanzarla. En este capítulo, exploraremos algunas de las principales teorías sobre la verdad y su relación con la realidad y el lenguaje.

Una de las primeras teorías de la verdad es la correspondencia, que sostiene que una afirmación es verdadera si y solo si corresponde a la realidad. Esta teoría ha sido defendida por filósofos como Aristóteles y Thomas de Aquino. Sin embargo, también ha sido criticada por filósofos como Immanuel Kant y Ludwig Wittgenstein, quienes argumentan que la verdad no puede ser reducida simplemente a la correspondencia con la realidad.

II

La cuestión de la verdad y las religiones

La cuestión de la verdad también ha sido central en el debate sobre las religiones. Muchas religiones afirman la existencia de verdades absolutas y eternas, mientras que otras, como el budismo, enfatizan la naturaleza cambiante de la realidad. Este capítulo explorará cómo diferentes tradiciones religiosas abordan la cuestión de la verdad y su relación con la fe y la espiritualidad.

Observación preliminar

La primera parte de la presente obra estuvo dedicada a la cuestión acerca de las relaciones entre la fe cristiana y las culturas y religiones del mundo. Hemos tratado de entender lo que es la «religión», lo que significa la fe y lo que se piensa concretamente con el concepto de cultura, a fin de sondear las posibilidades de un fructífero encuentro de esas tres realidades. Se fue mostrando cada vez más claramente que la problemática del encuentro, del diálogo y también de la misión, nos sitúa ineludiblemente ante la cuestión acerca de la verdad: ningún camino puede pasar de largo junto a ella, por poco moderna que tal actitud pueda parecer. Las diversas secciones de esta segunda parte, en la que trato de abordar esta cuestión, surgieron de las exigencias de mi ministerio y de la reflexión acerca de sus fundamentos. Giran en torno a este tema desde diversas facetas, y tratan de esclarecer así los distintos aspectos del problema.

El primer capítulo de la segunda parte de esta obra lo preparé para la reunión entre la Congregación para la doctrina de la fe y los presidentes de las comisiones para asuntos de la fe de las diversas conferencias episcopales de América Latina, reunión que tuvo lugar en el año 1996 en Guadalajara (México). En aquel contexto presenté estas reflexiones. Pretendían ser una introducción a los nuevos planteamientos de problemas, tal como se fueron desarrollando después del profundo cambio que se produjo en el año 1989. El capítulo segundo trata de abordar directamente la cuestión acerca de si se puede hablar, y de qué manera y en qué sentido, sobre la verdad en el ámbito de la fe. La primera sección («La fe entre la razón y el sentimiento») la expuse en una conferencia pronunciada en el año 1998 en Hamburgo; la segunda sección, en una conferencia dictada en 1999 en París. La tercera sección surgió originalmente casi como una sencilla introducción a la encíclica *Fides et*

ratio («Fe y razón») y fue desarrollándose luego lentamente en conferencias pronunciadas en Paderborn, san Francisco, Cracovia y Madrid, hasta adquirir la forma actual.

Puesto que el derecho que se pretende tener al conocimiento de la verdad parece que hoy día se experimenta en amplios sectores como una amenaza contra la tolerancia y la libertad, fue necesario recoger también esta problemática. La primera sección del capítulo tercero la presenté a debate el año 2002 en Lugano y Nápoles ante un público bastante extenso; la segunda sección la expuse en 1995 en una conferencia que fui invitado a impartir en Padua.

Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990. Sobre la situación de la fe y la teología hoy

La crisis de la teología de la liberación

Durante el decenio de 1980 hizo su aparición la teología de la liberación en sus formas más radicales, presentándose como la exigencia más apremiante dirigida a la fe de la Iglesia, una exigencia que requería respuesta y esclarecimiento. Porque esa teología ofrecía una respuesta nueva, plausible y al mismo tiempo práctica a la cuestión fundamental del cristianismo: la cuestión acerca de la redención. En efecto, el término «liberación» debía expresar de manera diferente y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había denominado «redención». En realidad, la misma cuestión constituye siempre el fundamento: experimentamos un mundo que no es lo que debería ser en consonancia con un Dios bueno. La pobreza, la opresión, el dominio de toda clase de injusticias, el sufrimiento de los justos y de los inocentes son los signos del tiempo, de todo tiempo. Y cada individuo sufre; nadie puede decir sencillamente a este mundo y a su propia vida: «¡Quédate como estás! ¡Van las cosas tan bien!». La teología de la liberación dijo refiriéndose a esas experiencias: Esta situación, que no debe seguir así, puede superarse únicamente mediante un cambio radical de las estructuras de nuestro mundo, que son estructuras de pecado, estructuras del mal. Por consiguiente, si el pecado ejerce su poder sobre las estructuras y, partiendo de ellas, programa anticipadamente la miseria creciente, entonces su superación no se puede efectuar por medio de una conversión individual, sino únicamente por medio de la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero

esta lucha, así se dijo, tiene que ser una lucha política, porque las estructuras se consolidan y se mantienen por medio de la política. De esta manera la redención se convirtió en un proceso político, para el cual la filosofía marxista ofrecía las directrices esenciales. Llegó a ser una tarea de la que los hombres mismos pueden hacerse cargo, más aún, tienen que hacerse cargo. Y de esta forma pasó a ser, al mismo tiempo, una esperanza sumamente práctica: la fe se convirtió de «teoría» en práctica, en acción concreta y redentora en el proceso de liberación.

El derrumbamiento de los regímenes europeos de inspiración marxista fue para esta teología de la práctica política redentora una especie de «crepúsculo de los dioses»: precisamente allá donde la ideología marxista de la liberación se había aplicado consecuentemente, surgió la radical falta de libertad, cuyos horrores se han puesto de manifiesto ahora, sin paliativos, ante los ojos de la opinión pública mundial. Allá donde la política quiere ser redención, está prometiendo demasiado. Allá donde quisiera hacer la obra de Dios, no llega a ser divina sino demoniaca. Los sucesos políticos del año 1989 modificaron con ello el escenario teológico. El marxismo había sido hasta entonces el último intento por ofrecer una fórmula de validez universal para dar una forma recta a la acción histórica. Creía conocer la estructura de la historia universal y creía, por tanto, poder mostrar cómo esa historia podía encaminarse definitivamente por el camino recto. El hecho de que fundamentara todo ello en métodos aparentemente científicos y, de esta manera, sustituyese completamente a la fe por el saber, y convirtiera el saber en práctica, le confirió su enorme fascinación. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían poder cumplirse por medio de una práctica política con fundamento científico. La caída de esa esperanza no pudo menos de traer consigo un enorme desencanto, que todavía no ha acabado de digerirse. Pienso que resulta muy posible que lleguen a nosotros nuevas formas de concepción marxista del mundo y de la vida. En lo que respecta a la primera forma, no ha quedado sino perplejidad. El fracaso del sistema único para la solución de los problemas humanos, fundamentado científicamente, no pudo menos de fomentar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total.

El relativismo: la filosofía dominante

De esta manera, el relativismo ha llegado a ser en nuestra hora el problema central para la fe. Claro que no se presenta tan sólo, ni mucho menos, como resignación ante lo incommensurable de la verdad, sino que se define también positivamente partiendo de los conceptos de la tolerancia, del conocimiento a través del diálogo y de la libertad, la cual quedaría restringida mediante la afirmación de una verdad válida para todos. El relativismo aparece así, al mismo tiempo, como el fundamento filosófico de la democracia, la cual se basa precisamente en que nadie debe alzarse con la pretensión de conocer el camino recto; la democracia viviría de que todos los caminos se reconocieran mutuamente como fragmentos del intento por llegar a lo mejor, y de que en el diálogo se buscara lo común, de lo cual formaría parte, no obstante, la competencia entre los conocimientos, que no podrían reducirse a una forma común. Un sistema de libertad tendría que ser, por su esencia misma, un sistema de posturas relativas que se entendieran unas a otras, que dependieran además de constelaciones históricas y que estuvieran abiertas a nuevas evoluciones. Una sociedad libre sería una sociedad relativista; tan sólo en este supuesto la sociedad podría seguir siendo libre y abierta al futuro.

En el ámbito político, esta concepción tiene buena parte de razón. No existe una única opción política que sea la correcta. Lo que es relativo, la construcción de la convivencia de los hombres dentro de un ordenamiento en el que se disfrute de libertad, no puede ser algo absoluto. Creerlo así fue precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas. Claro que, incluso en el ámbito político, con el relativismo total no se ha resuelto todo: hay injusticias que nunca llegarán a ser justas (por ejemplo, el matar a personas inocentes; el negar a diversos individuos o grupos el derecho a la dignidad humana y a vivir con arreglo a ella); hay cosas justas que nunca llegarán a ser una injusticia. Según esto, no se le puede negar cierta razón al relativismo en el ámbito político y social. El problema reside en que el relativismo se sitúa a sí mismo más allá de todos los límites. Llega a aplicarse de manera plenamente consciente al campo de la religión y de la ética. Tan sólo con un par de indicaciones me referiré a las últimas novedades que determinan

hoy día el diálogo teológico en este punto. La denominada teología pluralista de las religiones se fue desarrollando paulatinamente a partir de los años cincuenta, pero es ahora cuando ha llegado plenamente al centro de la conciencia cristiana¹. En cuanto a la difusión de sus planteamientos y a su presencia en los ámbitos culturales más diversos, ocupa aquel lugar que en el decenio de 1980 correspondía a la teología de la liberación. Por lo demás, se asocia en muchos aspectos con ella e intenta darle una forma nueva y actual. Sus variedades son múltiples, de tal manera que no es posible reducirla a una fórmula breve y expresar en pocas palabras sus rasgos esenciales. Es, por un lado, un producto típico del mundo occidental y de sus formas de pensamiento filosófico, pero, por otro, tiene tan asombroso contacto con las ideas filosóficas y religiosas de Asia, especialmente del subcontinente indio, que precisamente la relación entre esos dos mundos le confiere un impulso especial en la actualidad.

El relativismo en la teología: el retroceso de la cristología

Esto se ve claramente en uno de sus fundadores y más destacados representantes, el presbiteriano estadounidense J. Hick, cuyo punto de partida filosófico se encuentra en la distinción que esta-

1. Una visión de conjunto de los autores más importantes en materia de teología pluralista de la religión la ofrece P. Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*: Theologische Revue 89 (1993) 353-370. Para la confrontación con esas ideas, cf. M. von Brück-J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg 1993; K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, especialmente 75-176. Menke ofrece una excelente introducción a las ideas de los dos principales representantes de esta corriente, J. Hick y P. F. Knitter, y en esa introducción me basaré en buena parte en lo sucesivo. La confrontación de Menke con esta cuestión en la segunda parte de su obra contiene muchas cosas importantes y dignas de tenerse en cuenta, pero, en relación con la totalidad de la cuestión, resulta por desgracia una fuente insatisfactoria. Un ensayo sistemático interesante que pretende exponer de nuevo el problema de las religiones, partiendo de la cristología, lo ofrece B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995. Sobre el problema de la teología pluralista de las religiones, cf. también el documento publicado en 1996 por la Comisión teológica internacional.

blece Kant entre el *phainomenon* y el *nooumenon*: nunca podemos ver la realidad en sí misma, sino únicamente su manifestación en nuestra manera de percepción, a través de diversas «lentes». Todo lo percibido por nosotros no es la genuina realidad, tal como ella es en sí misma, sino un reflejo suyo según nuestras medidas. Este enfoque, que Hick intentó primeramente llevarlo a cabo en un contexto cristocéntrico, se transformó, tras un año de estancia en la India, mediante un giro copernicano del pensamiento (como él mismo dice), en una nueva forma de teocentrismo. La identificación de una figura histórica particular, Jesús de Nazaret, con lo «real» mismo, con el Dios vivo, es rechazada como recaída en el mito. A Jesús se le relativiza conscientemente como uno de los genios religiosos entre otros. Lo Absoluto o el Absoluto mismo no puede darse en la historia; únicamente se dan modelos, figuras ideales que nos orientan hacia lo totalmente Otro, que no puede captarse como tal en la historia. Está claro que con ello la Iglesia, el dogma y los sacramentos pierden igualmente su carácter absoluto. Dar carácter absoluto a tales mediaciones finitas, considerarlas incluso como encuentros reales con la verdad, válida para todos, del Dios que se revela, significa entonces absolutizar lo propio y, con ello, errar en cuanto a la infinitud del Dios totalmente Otro.

La creencia en que se da de hecho la verdad –la verdad vinculante y válida en la historia misma– en la figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia, contemplada desde semejante perspectiva –tal como dicha perspectiva domina el pensamiento mucho más allá de las teorías de Hick–, es calificada como fundamentalismo, como verdadero ataque contra el espíritu de los tiempos modernos y como amenaza fundamental, que se manifiesta en muchas formas, contra su bien supremo, que es la tolerancia y la libertad. De esta manera, el concepto de diálogo, que en la tradición platónica y en la tradición cristiana tenía una relevancia importante, adquiere en buena parte un significado modificado. Es considerado precisamente como la quintaesencia del credo relativista y como antitético a los conceptos de «conversión» y misión: el diálogo, según la comprensión relativista, significa poner la propia posición o la propia fe al mismo nivel que las convicciones de los demás, no concederle por principio más verdad que a la posición del otro. Tan sólo cuando yo presupongo por principio que el otro puede tener igual o

más razón que yo, entonces puede surgir un verdadero diálogo. El diálogo sólo es posible entre posiciones de igual rango y, por tanto, relativas entre sí, con el fin de llegar a un máximo de cooperación e integración entre las diversas formas religiosas². La disolución relativista de la cristología y sobre todo de la eclesiología se convierte ahora en un mandamiento central de la religión. Para volver a Hick: la fe en la divinidad de un individuo conduciría al fanatismo y al particularismo, a la disociación entre la fe y el amor. Eso precisamente es lo que hay que superar³.

El recurso a las religiones de Asia

En el pensamiento de J. Hick —que consideramos aquí por ser un destacado representante del relativismo religioso—, la filosofía pos-metafísica de Europa entra en contacto curiosamente con la teología negativa de Asia, para la cual lo Divino no puede entrar nunca, él mismo y desvelado, en el mundo de apariencias en que nosotros vivimos: únicamente se muestra en reflejos relativos, y permanece, él mismo, más allá de todas las palabras y más allá de todos los conceptos, en absoluta trascendencia⁴. Ambas filosofías, por su punto de partida y por la dirección que dan previamente a la existencia humana, son fundamentalmente diferentes. Pero parecen confirmarse mutuamente en su relativismo metafísico y religioso. El relativismo arreligioso y pragmático de Europa y América puede tomar prestada de la India una especie de consagración religiosa, que parece conferir a su renuncia al dogma la dignidad de un respeto superior ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el recurso del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India re-

2. Cf., a este propósito, el editorial, sumamente instructivo, titulado *Il cristianesimo e le altre religioni*: *Civiltà Cattolica* 1 (1996) 107-120. El editorial se enfrenta especialmente con las ideas de Hick, Knitter y R. Panikkar.

3. Cf., por ejemplo, J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, Londres 1989; K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 90.

4. Cf. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* (2 vols.), Salzburg 1953 y 1956; H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1985; S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* (5 vols.), Cambridge 1922-1955; K. B. Ramakrishna Rao, *Ontology of Advaita with special reference to Maya*, Mulki 1964.

percute, reforzándola, en la relativización de todos los personajes religiosos que pertenecen a la herencia india. Y así, para la teología cristiana en la India parece también obligado hacer salir de su carácter único a la prestigiosa figura de Cristo y situarla en un rango igual al de los mitos indios de la redención: el Jesús histórico (así se piensa ahora) no es sencillamente el *Logos* por excelencia, como tampoco lo son otras figuras de redentores que aparecen en la historia⁵. El hecho de que el relativismo se muestre aquí bajo el signo del encuentro entre las culturas y parezca recomendarse como la verdadera filosofía de la humanidad, le confiere a ojos vistas (como ya se indicó anteriormente), en Oriente y en Occidente, un poder de impacto tal, que no parece permitir ya ninguna resistencia. El que se opone a él no sólo se está oponiendo a la democracia y a la tolerancia, es decir, a los preceptos fundamentales de la convivencia humana, sino que además persiste obstinadamente en la preeminencia de su propia cultura occidental y se cierra así a la coexistencia de las culturas, que es precisamente el precepto de la modernidad. Aquel que quiere permanecer fiel a la Biblia y a la Iglesia, se siente desplazado, por de pronto, a una «tierra de nadie» cultural, y tendrá que arreglárselas de nuevo con la «necedad de Dios» (1 Cor 1, 18), a fin de conocer en ella cuál es la verdadera sabiduría.

Ortodoxia y ortopraxis

Para este llegar palpando hasta la sabiduría que reside en la locura de la fe, será útil que nos cercioremos, al menos de manera elemental, de aquello a cuyo servicio se encuentra la teoría relativista de la religión de Hick, y cuál es el camino que señala al hombre. Para este autor, la religión significa en último término que el hombre pase de estar centrado en sí mismo (*self-centredness*), propio de la existencia del viejo Adán, a estar centrado en la realidad (*reality-centredness*), que es el modo de existencia del hombre

5. Se mueve claramente en esta dirección F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Madras 1993; Id., *Some tentative reflections on the Language of Christian Uniqueness: An Indian Perspective*, en Pont. Cons. pro dialogo inter religiones, *Pro dialogo*: Bulletin 85-86 (1994) 40-57.

nuevo; es decir, que el hombre salga del propio «yo» y se extienda hasta llegar al «tú» del prójimo⁶. Todo esto suena muy bien, pero, considerado a la luz del día, resulta tan superficial y vacío como el llamamiento de Bultmann a la autenticidad, un llamamiento que el autor había tomado de la filosofía de Heidegger. Para seguir este llamamiento no se necesita la religión. El antiguo sacerdote católico P. Knitter, vislumbrándolo claramente, trata de superar el vacío de una teoría de la religión, reducida últimamente al imperativo categórico, y quiere sustituirla por una nueva síntesis, concreta y más llena de contenido, entre Asia y Europa⁷. Su propuesta consiste en dar nueva forma concreta a la religión, asociando la teología pluralista de las religiones con las teologías de la liberación. Con ello se simplificará radicalmente el diálogo interreligioso y, al mismo tiempo, se hará eficaz en la práctica, fundamentándolo sobre una sola premisa: «sobre la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia»⁸. Este hecho de situar la praxis por encima del conocimiento es también genuina herencia marxista, pero el marxismo, por su parte, no hace más que concretar lo que se deduce lógicamente de la negación de la metafísica: allá donde el conocimiento resulta imposible, entonces lo único que queda es la acción. Para Knitter lo absoluto no puede comprenderse, pero sí puede realizarse. La cuestión es: ¿cómo habrá que hacerlo?, ¿de dónde me llegará la recta acción, si yo no sé en absoluto lo que es recto? El fracaso de los regímenes comunistas reside precisamente en que se ha cambiado el mundo sin saber lo que es o no es bueno para el mundo; sin saber en qué dirección hay que efectuar el cambio para lograr la mejora. La mera praxis no ofrece luz alguna.

Es en este momento cuando debemos dilucidar críticamente el concepto de ortopraxis. La antigua historia de las religiones había comprobado que las religiones de la India no conocen la ortodoxia,

6. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Norfolk 1975, 240s; *An Interpretation of Religion*, 236-240; cf. K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 81s.

7. La obra fundamental de P. Knitter, *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985, fue traducida a muchos idiomas. Cf., a propósito, K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 94-110. Una apreciación crítica esmerada la ofrece también A. Kolping en su recensión: *Theologische Revue* 87 (1991) 234-240.

8. Cf. K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 95.

pero sí la ortopraxis; de ahí pasó seguramente el concepto a la teología moderna. Pero en la descripción de las religiones de la India, este concepto tenía un sentido muy determinado: quería decirse con él que esas religiones no conocen una dogmática obligatoria para todos y que, por tanto, el hecho de pertenecer a ellas no se define mediante la aceptación de un determinado credo. Pero esas religiones sí conocen un sistema de actos rituales, que se consideran necesarios para la salvación y que diferencian a los «creyentes» de los que no lo son. Dicho sistema no se reconoce mediante determinados contenidos del pensar, sino por la concienzuda observancia de un ritual que se extiende a la vida entera. Lo que significa la ortopraxis, es decir, lo que es la «correcta acción», queda fijado muy minuciosamente: es un código de ritos. Por lo demás, el término de ortodoxia tenía en la Iglesia primitiva y en las Iglesias de Oriente casi el mismo significado. Porque en el componente del término «-doxia», la *doxa* no se entendía, naturalmente, en el sentido de «opinión» (opinión correcta) —las opiniones son siempre relativas, según la perspectiva griega—; *doxa* se entendía más bien en el sentido de «gloria», «glorificación». Por consiguiente, ser ortodoxo significaba conocer y practicar la manera correcta de glorificar a Dios. Es una expresión referida al culto y, desde el culto, referida a la vida. Por eso, existe con ella un puente sólido para entablar un diálogo fructífero entre Oriente y Occidente.

Pero volvamos a la recepción del término «ortopraxis» por la teología moderna. En esta no pensaba ya nadie en la observancia de un ritual. Por consiguiente, el término adquirió un significado enteramente nuevo, que no tiene nada que ver con las concepciones auténticas de la India. Claro que una cosa subsiste: si la exigencia de la ortopraxis ha de tener un sentido, y no ha de ser la hoja de parra que cubra la desvinculación, entonces tiene que haber también una praxis común que sea reconocible por todos y cada uno, y que vaya más allá del parloteo general del centrarse en el «yo» y de la relación con el «yo». Si se excluye el sentido ritual, en el que se pensaba en Asia, «praxis» puede entenderse en sentido ético o político. La ortopraxis, en el primer caso, presupondría un *ethos* claramente definido en cuanto a su contenido. Claro que esto queda totalmente excluido en el debate acerca de la ética relativista: no existiría ni siquiera lo que es bueno en sí y lo que es malo en sí. Pero si se entiende la ortopraxis en

sentido político-social, entonces vuelve a surgir la pregunta acerca de lo que es la acción política correcta. Las teologías de la liberación, que estaban animadas por la convicción de que el marxismo nos diría claramente lo que es la praxis política correcta, pudieron usar con pleno sentido el concepto de la ortopraxis. Aquí no existía desvinculación, sino una forma de praxis correcta, fijada para todos, es decir, la verdadera ortopraxis, que mantenía unida a la comunidad y la diferenciaba de aquellos que se negaban a la acción correcta. Por eso, las teologías de la liberación, de inspiración marxista, eran lógicas y consecuentes a su manera. Como vemos, esa ortopraxis se fundamenta plenamente en cierta ortodoxia (en sentido moderno) —un armazón de teorías vinculantes acerca del camino hacia la libertad—. Knitter permanece próximo a este enfoque cuando dice que el criterio para la diferenciación entre la ortopraxis y la pseudopraxis sería la libertad⁹. Pero él debería explicarnos, de manera convincente y práctica, qué es la libertad y qué es lo que se halla al servicio de la liberación real del hombre: la ortopraxis marxista no es capaz, ciertamente, de decírnoslo, como hemos podido comprobar. Ahora bien, una cosa está clara: las teorías relativistas desembocan plenamente en la desvinculación y, por tanto, llegan a hacerse, ellas mismas, superfluas; o bien proponen normas absolutas, que entonces residen en la praxis y erigen precisamente el absolutismo allá donde en realidad no habría lugar alguno para él. Claro que es un hecho que, hoy día, también en Asia se ofrecen a ojos vistas concepciones de la teología de la liberación como formas del cristianismo que supuestamente se hallan más en consonancia con el espíritu asiático, y que trasladan al ámbito político el núcleo de la acción religiosa. Allá donde no tiene ya importancia el misterio, la política ha de convertirse en religión. Sin embargo, esto se halla en profunda oposición a la comprensión original que Asia tiene de la religión.

New Age («Nueva era»)

El relativismo de Hick, Knitter y de teorías afines se basa en última instancia en un racionalismo que declara —en el sentido de

9. Cf. K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 109.

Kant— que la razón es incapaz de alcanzar el conocimiento de lo metafísico¹⁰; la nueva fundamentación de la religión se efectúa por vía pragmática, con tonalidades bien éticas, bien políticas. Pero hay también una respuesta conscientemente antirracionalista a la experiencia de «todo es relativo», una respuesta que se sintetiza bajo el título (que abarca muchos niveles) de *New Age*¹¹. La salida del dilema de la relatividad no se busca ahora en un nuevo encuentro del «yo» con el «tú» o con el «nosotros», sino en la superación del sujeto, en el retorno extático a la danza cósmica. De manera parecida a como sucedía con la antigua gnosis, este camino tiene conciencia de hallarse en completa armonía con lo que la ciencia enseña, y pretende utilizar conocimientos científicos de toda índole (biología, psicología, sociología, física). Pero al mismo tiempo, sobre este trasfondo, ofrece un modelo —enteramente antirracionalista— de religión, una «mística» moderna: no hay que creer en lo absoluto, hay que experimentarlo. Dios no es una persona que se halle frente al mundo, sino que es la energía intelectual que domina el todo. La religión significa la identificación de mi «yo» con la totalidad cósmica, la superación de todas las separaciones. K.-H. Menke caracteriza con mucha precisión este giro en la historia del pensamiento cuando dice: «El sujeto, que quería someterlo todo a sí mismo, quiere sublimarse ahora en 'la totalidad'»¹². La *ratio* objetivante —nos dice la *New Age*— nos obstaculiza el camino para llegar al misterio de la realidad; el «ser-yo» nos separa de la plenitud de

10. Knitter y Hick, para su rechazo de lo Absoluto en la historia, remiten a Kant; cf. K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 78 y 108.

11. El concepto de *New Age* o Era de Acuario fue introducido hacia mediados del siglo XX por Raul Le Cour (1937) y por Alice Bailey (ésta hablaba de los mensajes recibidos en 1945 acerca de un nuevo orden mundial y de una nueva religión universal). Entre 1960 y 1970 se creó en California el Instituto Esale. Hoy día es Marilyn Ferguson la portavoz más conocida de la *New Age* [M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Barcelona 1980]. Michael Fuß, *New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität*: *Communio* 20 (1991) 148-157, considera la *New Age* como resultado de la confluencia de elementos judeo-cristianos con el proceso de secularización, corrientes gnósticas y elementos de religiones orientales. Ofrece orientaciones muy útiles sobre el tema la carta pastoral, traducida a muchos idiomas, del cardenal G. Danneels, *Le Christ ou le Verseau* (1990). Cf. también K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 31-36; J. Le Bar (ed.), *Cults, Sects and the New Age*, Huntington ID, s.a. [M. Kehl, «Nueva Era» frente al cristianismo, Barcelona 1990; B. Franck, *Diccionario de la Nueva Era*, Estella 1994 (adición del trad.)].

12. K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 33.

la realidad cósmica, destruye la armonía de la totalidad y es la verdadera razón de nuestra irredención. La redención consiste en la eliminación de los límites del «yo», en el sumergirse en la plenitud de lo vital, en el retorno al todo. Se va buscando el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que se efectúa en música embriagadora, en ritmo, en danza, en el frenesí de luz y de oscuridad, en la masa «hombre». Aquí no sólo se recupera el camino moderno para el señorío del sujeto; aquí el hombre —para llegar a estar redimido— tiene que recuperarse a sí mismo. Los dioses retornan. Han llegado a ser más creíbles que Dios. Han de renovarse ritos de los primeros tiempos, en los que el «yo» se inicia en los misterios del todo y es liberado por sí mismo.

La renovación de religiones y cultos precristianos, actualmente buscada con frecuencia, tiene muchas razones. Si no existe la verdad común, que tiene vigencia precisamente porque es verdadera, entonces el cristianismo no es más que una importación del exterior, un imperialismo intelectual, que uno debe sacudir de sí no menos que el imperialismo político. Si en los sacramentos no tiene lugar el contacto con el único Dios vivo de todos los hombres, entonces todos esos sacramentos son rituales vacíos que no nos dicen nada ni nos aportan nada, y que, en el mejor de los casos, nos hacen vislumbrar lo numinoso que actúa en todas las religiones. Por tanto, tiene más sentido buscar lo originalmente propio que dejar que a uno le impongan lo extraño y anticuado. Pero, sobre todo, cuando la «sobria embriaguez» del misterio cristiano no consigue que nos embriaguemos de Dios, entonces precisamente es necesario conjurar la embriaguez real de éxtasis eficaces, cuyo apasionamiento nos arrebatte y que, por lo menos durante un instante, nos convierta en dioses, nos permita vislumbrar durante unos breves momentos el placer de lo infinito y nos haga olvidar la calamidad de lo finito. Cuanto más patente se vuelve la inutilidad de los absolutismos políticos, tanto más poderosa llega a ser la atracción del irracionalismo, la negativa que se da a la realidad de la vida cotidiana¹³.

13. A este propósito, hay que hacer notar que en la *New Age* van cristalizando cada vez más dos tendencias diferentes: una tendencia gnóstico-religiosa que busca el ser trascendental y traspersonal; y otra tendencia ecológico-monística que adora a la materia y a la Madre Tierra y que en el ecofeminismo se asocia con el feminismo.

El pragmatismo en la cotidianidad eclesial

Ahora bien, junto a estas soluciones radicales y junto al gran pragmatismo de las teologías de la liberación, encontramos también el pragmatismo gris de la cotidianidad eclesial, en el cual todo parece ser correcto, pero en el que en realidad la fe se agota y llega a quedar desmedrada. Pienso en dos fenómenos que observo con preocupación. En primer lugar, existe, con diferentes grados de intensidad, el intento por hacer extensivo el principio de la mayoría a la fe y a la moral, es decir, por «democratizar» finalmente la Iglesia. Se dice: «Lo que a la mayoría no le parece evidente, no puede ser vinculante». ¿De qué mayoría se trata? ¿Será mañana una mayoría diferente de la de hoy? Una fe que nosotros podemos determinar y fijar no es en absoluto una fe. Y ninguna minoría tiene una razón para dejar que una mayoría le prescriba lo que ha de creer. La fe y su praxis, o vienen a nosotros procediendo del Señor por medio de la Iglesia y de sus ministerios sacramentales, o no existen en absoluto. El abandono de la fe por parte de muchos se basa en que a ellos les parece que la fe debería poder quedar fijada por cualesquiera instancias; que debería ser una especie de programa de un partido. El que tenga poder, determinará lo que ha de creerse. Y así, lo que interesa es llegar a disponer de poder en la Iglesia, o bien —expresado de manera más lógica y evidente— lo que interesa es precisamente no creer.

El otro punto que desearía señalar se refiere a la liturgia. Las diversas fases de la reforma litúrgica hicieron que surgiera la opinión de que la liturgia puede modificarse a capricho. Si hubiera algo inmutable, lo serían a lo sumo las palabras de la consagración eucarística; todo lo demás podría modificarse. El pensamiento que viene a continuación resulta lógico: si una autoridad central puede hacerlo, ¿por qué no podrán hacerlo también las instancias locales? Y si las instancias locales son capaces de hacerlo, ¿por qué no va a poder hacerlo propiamente la comunidad misma? Esta comunidad tendría que poder expresarse en la liturgia y encontrarse en ella a sí misma. Después de la tendencia racionalista y puritana de los años setenta e incluso todavía de los años ochenta, hoy día se experimenta el cansancio de una liturgia de las palabras, y se desearía celebrar una liturgia de la vivencia, que muy pronto se acerca a las

tendencias de la *New Age*: se busca lo embriagador y lo extático, no la λογική λατρεία, la *rationabilis oblatio* (el culto divino plasmado racionalmente y conforme al *logos*), de la que habla Pablo y con él la liturgia romana (Rom 12, 1).

Concedido que estoy cargando excesivamente las tintas. Lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero ahí están las tendencias. Y por eso es preciso estar bien despiertos, para que no nos quieran meter subrepticamente otro Evangelio diferente del que el Señor mismo nos entregó. Hay que tener cuidado de que no nos den piedras en lugar de pan.

Las tareas de la teología

Así que, en resumidas cuentas, nos hallamos ante una curiosa situación: la teología de la liberación había tratado de dar al cristianismo, cansado de los dogmas, una nueva praxis, por medio de la cual la redención llegara a ser finalmente un acontecimiento. Pero esa praxis ha dejado tras de sí destrucción en vez de libertad. Así que quedó el relativismo y el intento de arreglárselas con él. Pero lo que con ello se ofrece vuelve a estar tan vacío, que las teorías relativistas buscan ayuda en la teología de la liberación, a fin de llegar a ser prácticas a partir de ella. La *New Age* dice finalmente: Abandonemos el experimento fracasado del «cristianismo»; volvamos preferiblemente a los dioses, allí se vive mejor. Se plantean muchas preguntas. Recojamos las más prácticas: ¿cómo es que la teología clásica, a la vista de esos procesos, se ha mostrado tan indefensa?, ¿en dónde se hallan los puntos débiles, en los que esa teología ha perdido su credibilidad?

Desearía mencionar dos puntos, que nos apremian desde Hick y Knitter. Los dos, para su repulsa de la fe en Cristo, se apoyan en la exégesis. Sostienen que la exégesis habría probado que Jesucristo no se consideraba en absoluto como el Hijo de Dios, como el Dios encarnado, sino que fueron sus adeptos quienes lo fueron presentando paulatinamente como tal¹⁴. Ambos –Hick más claramente que Knitter– se apoyan además en el testimonio evidente de la

14. Cf. los testimonios en K.-H. Menke, *Einzigkeit Jesu Christi*, 90 y 97.

filosofía. Hick nos asegura que Kant habría probado irrefutablemente que lo Absoluto o el Absoluto no podría conocerse en la historia y que, por tanto, no podría aparecer como tal en ella¹⁵. Partiendo de la estructura de nuestro conocimiento, no puede darse –siguiendo a Kant– lo que la fe cristiana afirma: los milagros, los misterios y los medios de gracia serían una creencia errónea, una quimera, como explica Kant en su obra sobre *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* («La religión dentro de los límites de la mera razón»)¹⁶. La cuestión acerca de la exégesis y la cuestión acerca de los límites y las posibilidades de nuestra razón, es decir, acerca de las premisas filosóficas de la fe, me parece que muestran realmente el genuino punto de crisis de la teología actual, a partir del cual la fe –y cada vez más la fe de las personas sencillas– entra en crisis.

Desearía ahora únicamente tratar de indicar la tarea que se nos plantea a partir de ahí. En primer lugar –por lo que se refiere a la exégesis– habrá que afirmar que Hick y Knitter no pueden apelar en absoluto a la exégesis, como si ese fuera un resultado claro y reconocido por todos. Tal cosa es imposible en una investigación histórica, que no conoce tal certeza. Y mucho más todavía en una cuestión que no es puramente histórica o literaria, sino que incluye decisiones acerca de valores, decisiones que van más allá de la mera constatación del pasado y más allá de una simple interpretación de los textos. Pero sí es cierto que, al hacer un repaso global de la exégesis moderna, puede quedar una impresión que corresponde a la expresada por Hick y Knitter.

¿Qué certeza le corresponde? Si presuponemos que la mayoría de los exegetas piensan de esa manera (cosa que debe dudarse), queda no obstante la pregunta: ¿qué fundamento tiene tal opinión? Mi tesis es: el hecho de que muchos exegetas piensen como Hick y Knitter y reconstruyan en consonancia con sus ideas la historia de Jesús, se basa en que comparten la filosofía de esos autores. No es la exégesis la que constituye la prueba de esa filosofía, sino que la

15. Cf. la nota 10.

16. B 302. M. Kriele, *Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgängers*, Freiburg 1996, especialmente 18s, describe muy intuitivamente, basándose en la propia experiencia, el clima intelectual que surgió de esa filosofía y que hasta el día de hoy sigue marcando su impronta extensamente.

filosofía es la que hace que surja esa exégesis¹⁷. Si yo sé *a priori* (hablando como Kant) que Jesús no puede ser Dios; que los milagros, los misterios y los medios de gracia son tres clases de creencias erróneas, de quimeras, entonces no puedo deducir de los libros sagrados que sea un hecho lo que no puede ser un hecho. De este modo, lo único que puedo averiguar es por qué y cómo se llegó a tales afirmaciones, y cómo se fueron formando paulatinamente.

Examinemos las cosas más detalladamente. El método histórico-crítico es un instrumento excelente para leer fuentes históricas y para interpretar textos. Pero este método tiene en sí su filosofía, que en general apenas tiene incidencia, por ejemplo, cuando examino la historia de los emperadores medievales, porque entonces lo único que quiero llegar a conocer es el pasado, nada más. Claro está que también en este caso se da una estimación de valores y, por tanto, el método tiene también aquí sus límites. Si este método se aplica a la Biblia, se manifiestan clarísimamente dos factores que apenas se observan en otras partes: dicho método quiere conocer el pasado como pasado; quiere captar con la mayor exactitud posible lo que sucedió entonces en su condición de sucedido entonces, en el punto en que entonces se hallaba todo. Y presupone que la historia es por principio uniforme: el hombre en toda su diferenciación, el mundo en todas sus diversidades, está determinado, no obstante, por las mismas leyes y por los mismos límites, de

17. Esto aparece muy claramente en el encuentro entre A. Schlatter y A. von Harnack a fines del siglo XIX, un encuentro que queda fielmente expuesto, tomado de sus fuentes, por W. Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart 1996, 301ss. Schlatter dice a propósito en una carta: «Hemos definido la diferencia religiosa: él pensaba que la palabra profética 'Ah, si desgarraras los cielos' (Is 64, 1), habría quedado sin cumplirse; estaríamos limitados al plano psicológico, a la creencia...» (306). Como declaraba Harnack en el círculo de los colegas de la facultad: «¡Del colega Schlatter, lo único que me diferencia es la cuestión de los milagros!». Sin embargo Schlatter exclamó interrumpiéndole: «¡No, la cuestión acerca de Dios!». Schlatter veía en la cristología la diferencia fundamental: «Si Jesús se nos mostró tal como él es... o si el Nuevo Testamento desapareció detrás de nuestra 'ciencia', ¿ésta era la cuestión!» (307). En este estado de la cuestión no se ha modificado nada en cien años. Cf., también en Kriele, el capítulo sobre «La pérdida de la fe a causa de la teología» (21-28). Yo traté de exponer mi visión del problema en la *Quaestio disputata* editada por mí: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 15-44. Cf. también la obra colectiva, I. de la Potterie-R. Guardini-J. Ratzinger-G. Colombo-E. Bianchi, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

tal manera que soy capaz de descartar lo que es imposible. Lo que hoy día no puede suceder en modo alguno no pudo suceder tampoco ayer, y no sucederá tampoco mañana.

Si se aplica esto a la Biblia, quiere decir: un texto, un suceso, una persona quedan fijados estrictamente en su pasado. Queremos deducir lo que el autor de entonces dijo en aquella ocasión, y lo que pudo haber dicho o pensado. Lo que importa es «lo histórico», «lo de entonces». Por eso, la exégesis histórico-crítica no me traslada la Biblia al «hoy», a mi vida actual. Eso queda excluido. Por el contrario, la aleja de mí y la muestra como asentada estrictamente en el pasado. Éste es el punto en el que Drewermann criticó con razón la exégesis histórico-crítica, en la medida en que quiere ser suficiente por sí sola. Por su esencia, no habla de hoy, no habla de mí, sino del ayer, de lo otro. Por eso, nunca es capaz tampoco de mostrar al Cristo hoy, mañana y por toda la eternidad, sino únicamente al Cristo ayer, si es que permanece fiel a sí misma.

A esto se añade el segundo presupuesto, la similaridad del mundo y de la historia, es decir, lo que Bultmann denomina la cosmovisión moderna. M. Waldstein, en un cuidadoso análisis, mostró que la teoría de Bultmann acerca del conocimiento estaba determinada enteramente por el neokantismo de Marburgo¹⁸. Por esa doctrina filosófica sabía Bultmann lo que puede darse y lo que no puede darse. En otros exegetas se hallará menos marcada la conciencia filosófica, pero la fundamentación por la teoría kantiana del conocimiento se halla siempre presente tácitamente, como acceso hermenéutico obvio que dirige el camino de la crítica. Siendo esto así, la autoridad eclesiástica no puede imponer sencillamente desde el exterior el que uno deba llegar a una cristología de la filiación divina. Pero sí puede y tiene que exhortar a que se examine críticamente la filosofía del propio método. Finalmente, en la revelación de Dios se trata precisamente de que él, el Dios vivo y verdadero, irrumpa en nuestro mundo y descerraja también la cárcel de nuestras teorías, con cuyas rejas nosotros queremos asegurarnos contra esa venida de Dios a nuestra vida. Gracias a Dios, en medio de la crisis de la filosofía y la teología que estamos viviendo, en la exé-

18. M. Waldstein, *The Foundations of Bultmann's Work*: Communio (edición americana) (1987) 115-145.

gesis misma se ha puesto en marcha una nueva reflexión sobre los fundamentos, entre otras cosas por los conocimientos que se han obtenido mediante una interpretación histórica cuidadosa de los textos¹⁹. Esos conocimientos ayudan a descerrajar la prisión de las decisiones filosóficas previas que paralizan la interpretación: la amplitud de la palabra se va abriendo de nuevo.

El problema de la exégesis coincide en gran parte, como hemos visto, con el problema de la filosofía. La situación apurada de la filosofía, es decir, la difícil situación a la que la ha llevado la razón fijada en sentido positivista, se ha convertido en la situación apurada de nuestra fe. La fe no puede liberarse si la razón misma no vuelve a abrirse de nuevo. Si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico, si son infranqueables los límites fijados por Kant al conocimiento humano, entonces la fe se atrofiará necesariamente: le faltará sencillamente el aire para respirar. Claro que el intento de servirse de una razón estrictamente autónoma, que no quiere saber nada de la fe, para tirar —como quien dice— de sus propios cabellos y querer salir así de la ciénaga de las incertidumbres en que ha caído, difícilmente logrará al final lo que se propone. Porque la razón humana no es autónoma, ni mucho menos. Vive siempre en conexiones históricas. Las conexiones históricas distorsionan su mirada. Por tanto, esa razón necesita también ayuda histórica para sobrepasar sus barreras históricas. Yo pienso que el racionalismo neoescolástico ha fracasado, ese racionalismo que con una razón estrictamente independiente de la fe, con una certeza puramente racional, quiso reconstruir los *preambula fidei*. Y todos los intentos que vayan por el mismo camino sufrirán el mismo fracaso. En este aspecto tenía ya razón Karl Barth cuando rechazaba la filosofía como fundamento de la fe, pero como fundamento independiente de la fe: entonces nuestra fe estriaría finalmente en teorías filosóficas cambiantes. Pero Barth se equivocaba cuando declaraba por ello que la fe es la pura paradoja, que puede subsistir únicamente en contra de la razón y en completa independencia de ella. No es la más insignificante función de la

19. Cf., por ejemplo, la obra colectiva editada por C. E. Braaten y R. W. Jensen, *Reclaiming the Bible for the Church*, Cambridge USA 1995; especialmente el estudio de B. S. Childs, *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, 1-17.

fe ofrecer curaciones a la razón como razón, el no violentarla, el no permanecer exterior a ella, sino el lograr precisamente que la razón vuelva de nuevo a sí misma. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, de suerte que la razón —encaminada por la fe— pueda volver a ver por sí misma. Hemos de esforzarnos por lograr esa nueva relación de diálogo entre la fe y la filosofía, porque ambas se necesitan mutuamente. La razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón no será humana.

Perspectiva

Si se contempla la actual constelación de la historia de las ideas —sobre la que he intentado ofrecer algunas indicaciones—, parecerá un milagro que, a pesar de todo, se siga creyendo cristianamente; no simplemente en las formas sucedáneas de Hick, Knitter y otros, sino con la fe plena y serena del Nuevo Testamento, de la Iglesia de todos los tiempos. ¿Por qué la fe sigue teniendo hoy día una oportunidad? Yo diría: porque la fe corresponde a la esencia del hombre. Pues el hombre tiene dimensiones más extensas que las que Kant y las diversas filosofías poskantianas ven en ella y están dispuestos a concederle. Kant, con sus postulados, tuvo que admitirlo también de alguna manera. En el hombre vive inextinguiblemente el anhelo de lo infinito. Ninguna de las respuestas que han intentado darse resulta suficiente. Tan sólo el Dios que se hizo —él mismo— finito, a fin de romper nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su propia infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser. Por eso, también hoy día la fe volverá a encontrar al hombre. Nuestra tarea es la de servirle con humilde denuedo, con toda la energía de nuestro corazón y de nuestro entendimiento.

¿La verdad del cristianismo?

1. La fe, entre la razón y el sentimiento

La crisis de la fe en la actualidad

En sus diálogos «en el ámbito de la física atómica», Werner Heisenberg habla de un diálogo mantenido en el año 1927 en Bruselas con algunos físicos más jóvenes, en el que además del mismo Heisenberg participaron Wolfgang Pauli y Paul Dirac. Durante la conversación se dijo que Einstein hablaba con frecuencia de Dios, y que Max Planck sostenía la opinión de que no había contradicción alguna entre las ciencias naturales y la religión; las dos serían perfectamente compatibles, cosa que entonces parecía una idea más bien sorprendente. Heisenberg interpretaba esta nueva apertura del científico hacia la religión, partiendo de sus propias experiencias en el hogar. El fundamento de esta apertura sería la concepción de que las ciencias naturales y la religión eran dos esferas completamente distintas, que no se hallaban en competencia la una con la otra. En las ciencias naturales se trataba de saber lo que era verdadero o falso; la religión se ocupaba del bien y del mal, de lo que tenía valor y de lo que carecía de él. Los dos ámbitos se orientarían por separado hacia la faceta objetiva y hacia la faceta subjetiva del mundo. «Las ciencias naturales son en cierto modo la manera en que nosotros nos situamos ante la faceta objetiva de la realidad... La fe religiosa es, por el contrario, la expresión de una decisión subjetiva, por la cual fijamos para nosotros los valores según los cuales nos vamos a regir en la vida»¹. Naturalmente, esta

1. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, 117.

decisión tendría diversas condiciones previas en la historia y en la cultura, en la educación recibida y en el entorno, pero siempre sería en último término —Heisenberg vuelve a describir la cosmovisión de sus padres y la de Max Planck— una decisión subjetiva y, por tanto, no estaría expuesta al criterio de «lo correcto o lo equivocado». Planck se habría decidido así subjetivamente en favor del mundo de los valores cristianos; pero los dos ámbitos —la faceta objetiva y la faceta subjetiva del mundo— permanecerían estrictamente deslindados. En este lugar añade Heisenberg: «Debo confesar que no me siento a gusto con esta separación. Dudo que las sociedades humanas puedan vivir a la larga con esa estricta escisión entre el saber y el creer»². Entonces Wolfgang Pauli toma el hilo de la conversación y refuerza la duda de Heisenberg, la eleva precisamente a la categoría de certeza: «La completa separación entre el saber y el creer no es seguramente sino un recurso de emergencia para un tiempo muy limitado. Por ejemplo, en el ámbito cultural de Occidente podría llegar el momento, en un futuro no muy lejano, en el que las metáforas e imágenes de la religión actual no poseyeran ya fuerza convincente, ni siquiera para el pueblo sencillo; me temo que entonces, en brevísimo tiempo, se derrumbará también la ética y sucederán cosas tan espantosas como no podemos imaginar todavía»³. Los participantes en el diálogo, en el año 1927, no podían sino a lo sumo presentir que, poco tiempo después, comenzarían aquellos desdichados doce años en los que se iban a desarrollar cosas verdaderamente «tan espantosas» que hasta entonces habrían parecido imposibles. Ciertamente, un número no exiguo de cristianos —algunos con nombres muy conocidos y otros desconocidos—, movidos por el poder de la conciencia cristiana, se opusieron a la violencia demoníaca. Pero, para una gran mayoría, el poder de la seducción fue más fuerte y su colaboración dejó el camino libre a la maldad.

En el nuevo resurgir después de la guerra, se hallaba viva la confianza de que tal cosa no podría volver a ocurrir nunca jamás. La Constitución de la República Federal de Alemania, adoptada entonces con «responsabilidad ante Dios», quería ser expresión de la su-

2. *Ibid.*, 117.

3. *Ibid.*, 118; cf. 295.

jeción del derecho y de la política a los grandes imperativos morales de la fe bíblica. La confianza de entonces palidece hoy en medio de la crisis moral de la humanidad, que adquiere formas nuevas y acosadoras. El desmoronamiento de antiguas certidumbres religiosas, que hace setenta años parecía que todavía se mantenían en pie, ha llegado entretanto a hacerse realidad en muchas partes. Y así, el temor a un desmoronamiento —ineludiblemente unido con el otro— de los sentimientos humanitarios ha llegado a ser en general más intenso y universal. Recordaré tan sólo las advertencias de Joachim Fest, que lucha con la difícil dialéctica de la libertad y de la verdad, de la razón y de la fe: «Si todos los modelos utópicos... conducen a un callejón sin salida y, al mismo tiempo, se van viniendo abajo, sin vigor alguno, las certidumbres cristianas, entonces tendremos que asumir que no haya ya respuestas al anhelo de trascendencia»⁴. Pero ninguno de los llamamientos que se dirigen al hombre en esta situación «sabe decir cómo se puede vivir sin el 'más allá' y sin temor al día del Juicio y, a pesar de todo, una y otra vez, se es capaz de actuar en contra de los propios intereses y anhelos»⁵. Recuerdo muy bien, a este propósito, unas palabras de Spinoza, que vuelven a confirmar exactamente la dialéctica, de todo punto intolerable, entre lo subjetivo y lo objetivo, la dialéctica entre la renuncia a la verdad y la voluntad de poseer valores, que habíamos encontrado ya anteriormente en el mundo poscristiano y burgués presentado por Planck: «Aunque yo soy ateo, me gustaría vivir como un santo».

No deseo seguir describiendo aquí cómo Heisenberg, con sus amigos, tanto en el diálogo de 1927 como en otro similar de 1952, realizado ya a la vista de los horrores cometidos por el nacionalsocialismo, intenta abrir el camino para salir de la esquizofrenia de la modernidad y, partiendo de un pensamiento científico que pregunta acerca de sus propias razones, se esfuerza por llegar a un orden central, que sea la brújula que guíe nuestras acciones y que corresponda por igual al ámbito subjetivo y al objetivo⁶. Más bien, deseo intentar aquí avanzar por otro camino distinto, pero en esa misma dirección.

4. J. Fest, *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, 75.

5. *Ibid.*, 79.

6. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, 288ss.

Trataremos primeramente de sintetizar y precisar lo que ha salido hasta ahora a la luz. La Ilustración había escrito como lema en su escudo: «La religión dentro de los límites de la mera razón». Pero esa religión puramente racional se hizo pedazos muy pronto y, sobre todo, no tenía en sí vigor alguno que sustentara la vida: la religión, que ha de ser la fuerza que sustente la vida, necesita indudablemente cierta clarividencia de ideas. La desintegración de las religiones antiguas y la crisis del cristianismo en los tiempos modernos demuestran lo siguiente: cuando la religión no puede armonizarse ya con las certidumbres elementales de una concepción del mundo y de la vida, entonces se extingue. Pero, a su vez, la religión necesita también una adquisición de poder que vaya más allá de lo pensado por uno mismo, porque sólo de esta manera es admisible la exigencia absoluta con que esa adquisición de poder se alza en el hombre. Y así, después de la Ilustración, por la conciencia que se sentía de lo irrenunciable que es la religión, se buscó un nuevo espacio para ella, en el que, sin verse ya impugnada por el progreso de los conocimientos racionales, pudiera vivir orientada —por decirlo así— hacia una estrella que resultara ya inasequible, pero que no estuviera amenazada por la razón. Por eso, a esta religión se le asignó el «sentimiento» como su parcela propia dentro de la existencia humana. Schleiermacher fue el gran teórico de este nuevo concepto de la religión; nos ofrece la siguiente definición: «La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sentido de lo infinito y gusto por él»⁷. Ha llegado a ser clásica la respuesta de Fausto a la pregunta de Margarita acerca de la religión: «El sentimiento lo es todo. El nombre es sonido y humo...». Pero la religión, por necesario que sea distinguirla del plano de la ciencia, no puede restringirse a un nivel sectorial. La religión existe precisamente para integrar al hombre en la totalidad de su ser, para vincular entre sí el sentimiento, el entendimiento y la voluntad; para que estas facultades se comuniquen unas con otras y para dar una respuesta al desafío planteado por el todo, al desafío que suscita la vida y la muerte, la comunidad y el «yo», el presente y el futuro. La religión no debe arrogarse la pretensión de solucionar problemas

7. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Philosophische Bibliothek 225), Hamburg 1958, 30.

que poseen sus propias leyes, pero debe capacitar para adoptar decisiones últimas, en las que esté en juego siempre la totalidad del hombre y del mundo. Sin embargo, hoy vivimos una situación desgraciada, en la que dividimos el mundo sectorialmente, y con ello podemos disponer de él pensando y actuando en una forma que difícilmente se había alcanzado hasta ahora. Pero quedan siempre sin respuesta las preguntas insoslayables acerca de la verdad y del valor, acerca de la vida y de la muerte.

La crisis de la actualidad consiste precisamente en que quedan sin comunicación el ámbito subjetivo y el objetivo, en que la razón y el sentimiento se van distanciando y de esta manera ambos enferman. Porque la razón, especializada sectorialmente, es enormemente poderosa y capaz de grandes rendimientos, pero, por ser la estandarización de un tipo único de certidumbre y racionalidad, no permite penetrar con la mirada en las preguntas fundamentales del hombre. De ahí se sigue una hipertrofia en el ámbito del conocimiento tecnológico y pragmático, que lleva consigo una reducción en el ámbito de los fundamentos; con ello se altera el equilibrio, y resulta una alteración que puede ser fatal para lo humano. Inversamente, no se ha abdicado hoy día, ni mucho menos, de la religión. En varios aspectos, existe precisamente una gran coyuntura para lo religioso, pero lo religioso se desintegra en lo particularista, se desliga no raras veces de sus grandes contextos mentales y, en vez de elevar al hombre, le promete incremento de poder y satisfacción de sus necesidades. Se busca lo irracional, lo supersticioso, lo mágico; se corre peligro de recaer en formas anárquicas y destructoras, de vérselas con las fuerzas y los poderes ocultos. Podríamos sentir la tentación de decir que hoy no existe una crisis de la religión, pero sí una crisis del cristianismo. Yo no estaría de acuerdo. Porque la simple difusión de fenómenos religiosos y de índole religiosa no es todavía un florecimiento de la religión. Si formas morbosas de lo religioso gozan de gran predicamento, eso confirma que la religión no perece, pero presenta a la religión en un estado de seria crisis. Es también engañosa la apariencia de que, en sustitución del fatigado cristianismo, aparecería ahora el auge de las religiones asiáticas o del islam. Es manifiesto el hecho de que en China y en Japón las grandes religiones tradicionales no fueron capaces de soportar, o soportaron sólo insuficientemente, la pre-

sión de las ideologías modernas. Pero incluso la vitalidad religiosa de la India no altera para nada el hecho de que aun allí no se ha logrado hasta ahora una feliz coexistencia entre las nuevas cuestiones y las antiguas tradiciones. Sigue siendo igualmente discutible hasta qué punto el nuevo auge del mundo islámico se nutra de energías realmente religiosas. En muchos aspectos —como resulta visible— se corre el riesgo también allí de incurrir en una independización patológica del sentimiento, que no hace más que reforzar la amenaza de que sucedan las cosas horribles de las que nos hablaban Pauli, Heisenberg y Fest.

Las cosas no pueden ser de otra manera: la razón y la religión tienen que volver a acercarse la una a la otra, sin disolverse recíprocamente. No se trata de salvaguardar los intereses de antiguas corporaciones religiosas. Se trata del hombre, del mundo. Y es evidente que ambos no pueden salvarse, si no llega a verse a Dios de manera convincente. Nadie puede arrogarse la idea de conocer con seguridad el camino para resolver esta situación difícil. Tal cosa no es posible por de pronto, porque la verdad no puede buscar otros medios para imponerse si no es precisamente la fuerza de la convicción. Pero la convicción, en medio de la gran multitud de impresiones y exigencias que acosan al hombre, se va formando sólo con dificultad. Ahora bien, hay que atreverse a realizar un intento por hallar el camino, a fin de servirse de las convergencias que aparecen para restaurar la plausibilidad de lo que, en la mayoría de los casos, queda muy alejado del horizonte de nuestros intereses.

El Dios de Abrahán

No voy a repetir aquí el intento de Heisenberg de partir de la lógica propia del pensamiento científico para lograr la autotranscendencia de la ciencia y hallar así el acceso al «orden central», por ventajoso e imprescindible que pueda ser ese esfuerzo. Mi intento, en este estudio, se encamina a dejar patente —como quien dice— la racionalidad interna de lo cristiano. Lo haremos preguntándonos qué es propiamente lo que, en medio de la decadencia de las religiones del viejo mundo, ha conferido al cristianismo aquella fuerza de convicción por medio de la cual pudo amortiguar, por un la-

do, el ocaso de aquel mundo; al mismo tiempo, fue capaz de transmitir sus propias respuestas a las nuevas fuerzas que entraban en el escenario de la historia universal, a los germanos y a los eslavos, de tal manera que del cristianismo surgió, a pesar de algunos ajustes y quebrantos, una forma que sustentó, a lo largo de milenio y medio, la comprensión de la realidad, una forma en la cual pudieron fundirse el viejo mundo y el nuevo. Aquí tropezamos con una dificultad. La fe cristiana no es un sistema. No puede presentarse como un edificio acabado del pensamiento. La fe cristiana es un camino, y es propio del camino el que sólo entrando en él se reconozca que uno va caminando por él. Esto se aplica en doble sentido: a cada individuo no se le desvela lo cristiano sino en el experimento de ir conjuntamente por ese camino; y, en su totalidad, lo cristiano puede captarse únicamente como un camino histórico, cuyo trascurso esencial voy a indicar a grandes rasgos.

El camino comienza con Abrahán. En el esbozo que intento hacer, obviamente no puedo ni quiero adentrarme en la breña de las variadas hipótesis acerca de lo que debe o no debe considerarse como histórico en los relatos antiguos. Aquí se trata únicamente de preguntar cómo los textos que finalmente llegaron a sustentar la historia, contemplan ellos mismos ese camino. Lo primero que hay que decir es que Abrahán era un ser humano que sabía que un Dios le había hablado y que plasmó su propia vida con arreglo a ese diálogo con Dios. Podríamos pensar, a modo de comparación, en Sócrates, a quien un *daimonion* le proporcionó una curiosa forma de inspiración; no le reveló, desde luego, nada positivo, pero le cerró el camino cuando él quería entregarse únicamente a sus propias ideas o adherirse a la opinión general⁸. ¿Qué podemos decir de ese Dios de Abrahán? No se presenta, ni mucho menos, con la pretensión monoteísta de ser el único Dios de todos los hombres y del mundo entero, pero tiene una fisonomía muy específica. No es el Dios de una nación determinada, de un determinado país; no es el Dios de un ámbito determinado, por ejemplo, del aire o del agua,

8. El carácter negativo de esa «voz» se subraya claramente, por ejemplo, en *Apología* 31 d: φωνή τις γενομένη... ἀεὶ ἀποτρέπει... προοιρέπει δὲ οὐδέποτε. Cf., sobre la forma de esa voz, R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn 1987, 87ss.

etc., todo lo cual, en el contexto religioso de aquel entonces, era alguna de las formas más importantes de manifestación de lo divino. Es el Dios de una persona, concretamente de Abrahán. Esta peculiaridad de no corresponder a un país, a un pueblo, a un ámbito de la vida, sino de estar relacionado con una persona, tiene dos consecuencias dignas de notarse.

La primera era que este Dios tiene poder en todas partes en favor de aquella persona que le pertenece, que ha sido elegida por él. Su poder no se encuentra vinculado a determinados límites geográficos o de cualquier otra índole, sino que puede acompañar a la persona, protegerla, conducirla a donde él quiera y a donde esa persona se dirija. Asimismo, la promesa de un país no le convierte en el Dios de ese país, en un Dios que exista únicamente para los «suyos», sino que esa promesa muestra que puede distribuir países según su voluntad. Podemos afirmar, por tanto: el Dios-Persona es translocal.

A esto se añade como segunda consecuencia que él actúa también de manera transtemporal; más aún, su forma de hablar y actuar es esencialmente el futuro. Su dimensión —en todo caso, de momento— parece ser principalmente el futuro, porque al presente le dedica muy poca atención. Todo lo esencial viene dado en la categoría de la promesa de lo venidero: la bendición, el país. Esto significa que él es capaz de disponer acerca del futuro, acerca del tiempo. Para la persona que le está ligada, esto implica una actitud peculiar: debe vivir siempre sobrepasando lo presente; la vida debe extenderse hacia algo distinto, hacia algo mayor. El presente queda relativizado.

Finalmente —y esto podría ser un tercer elemento—, si la peculiaridad especial de un Dios, si su alteridad con respecto a los otros y a lo otro, se denomina con el concepto de «santidad», entonces se ve con claridad que esa santidad suya, ese «ser sí mismo», tiene que ver con la dignidad del hombre, con su integridad moral, según muestra la historia de Sodoma y Gomorra. En esta historia se manifiesta, por un lado, la benevolencia, la bondad de ese Dios, que por consideración con unos pocos buenos es capaz de ser indulgente también con los malos. Pero se manifiesta a la vez el «no» a la violación de la dignidad humana, que se traduce en el juicio sobre las dos ciudades.

Crisis y dilatación de la fe de Israel durante el destierro

En el ulterior desarrollo de la historia de Israel —con el pacto de Dios con las doce tribus, con la ocupación del país, con la formación de la monarquía, con la edificación del templo, con una legislación cultural muy detallada—, parece que la religión de Israel se asimila al tipo de religiones del Próximo Oriente. El Dios de los patriarcas, el Dios del Sinaí, ha llegado a ser ahora el Dios de un pueblo, de un país, de un determinado ordenamiento de la vida. Pero eso no lo es todo: sigue habiendo algo particular y en todas las vicisitudes de la vida religiosa de Israel se mantiene lo peculiar, lo diferente de su fe en Dios; e incluso esa fe va perfeccionándose. Todo esto se muestra en el momento del destierro. Normalmente, un dios que pierde su país, que abandona a su pueblo derrotado y que no es capaz de proteger su propio santuario, es un dios destronado. No tiene ya nada que decir; desaparece de la historia. Asombrosamente, en el destierro de Israel sucede lo contrario. Resalta entonces la grandeza de ese Dios, su total diferencia con respecto a las deidades de las religiones del mundo; la fe de Israel adquiere entonces su grandiosa forma. Ese Dios puede permitirse abandonar su país en manos de otros, porque él no está ligado a ningún país. Es capaz de hacer que su pueblo venza, para que éste se despierte precisamente de sus falsos sueños religiosos. Dios no depende de ese pueblo, pero no lo deja caer después de la derrota. No depende tampoco del templo ni del culto que en él se celebra, en contra de la idea religiosa general: los hombres alimentan a los dioses, y los dioses mantienen al mundo. No, Dios no necesita ese culto, que en cierto aspecto encubría su ser. Y así, con una concepción más profunda de Dios nace también una nueva idea del culto. En efecto, es verdad que desde el tiempo de Salomón se había efectuado ya la identificación del Dios-Persona de los patriarcas con el Dios universal, el Creador, a quien todas las religiones conocen, pero a quien excluyen de la adoración por no considerarle competente en lo que respecta a los asuntos nacionales. Esta identificación, realizada ya en principio y que, aunque se encontraba ya probablemente en la conciencia, había tenido hasta entonces poca eficacia, se convierte ahora en la fuerza para la supervivencia: Israel no tiene ningún dios especial, sino que adora solamente al Dios único. Ese

Dios habló a Abrahán y escogió a Israel, pero es en realidad el Dios de todas las naciones, el Dios común, que dirige el curso de toda la historia. Lo cual lleva consigo la purificación de la idea del culto. Dios no necesita sacrificios; no necesita ser mantenido por los hombres, porque todo le pertenece a él. El verdadero sacrificio es el hombre que llega a ser conforme a los deseos de Dios. Trescientos años después del destierro, en una crisis de parecida gravedad, en la crisis de la represión helenística del culto del templo, el libro de Daniel expresa lo siguiente: «En este tiempo no tenemos príncipes, ni jefes, ni profetas...; estamos sin holocaustos, sin sacrificios...; no tenemos un lugar donde ofrecerte las primicias y poder así alcanzar tu favor. Pero tenemos un corazón contrito y humillado. ¡Acéptalo!» (Dn 3, 38s). Al mismo tiempo, con la falta de una presencia que corresponda al poder y a la bondad de Dios, vuelve a resaltar más vivamente el elemento futuro en la fe de Israel; o quizás podríamos decir más exactamente: la relativización de la presencia, que solamente puede entenderse y captarse rectamente en un horizonte mayor, que sobrepase el momento presente, más aún, que sobrepase al mundo entero.

El camino hacia la religión universal después del destierro

Los quinientos años transcurridos desde el destierro hasta la actividad de Cristo en público están caracterizados por dos nuevos factores. En primer lugar, la aparición de la denominada literatura sapiencial y del movimiento intelectual que constituye su fondo. Junto a la ley y los profetas, a partir de cuyos libros comenzó a formarse lentamente un canon escriturístico como norma para la religión de Israel, aparece ahora un tercer pilar: el de la sabiduría⁹. Está influida primeramente por las tradiciones sapienciales egipcias, pero resulta claramente reconocible de igual modo el contacto con la mente griega. Con este género se profundiza principalmente en la fe en un solo Dios y se radicaliza la crítica de los dioses, que se manifestaba ya en los profetas. El monoteísmo se sigue esclare-

9. Sigue siendo fundamental para la comprensión de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento la obra de G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985; cf. también L. Bouyer, *Cosmos*, París 1982, 99-128.

ciendo más y adquiere vigor racional mediante la asociación con el ensayo de una comprensión racional del mundo. La conexión entre la idea de Dios y la interpretación del mundo se sitúa precisamente en el concepto de la sabiduría. La racionalidad que aparece en la estructura del mundo se entiende como un reflejo de la sabiduría creadora, de la cual procede. La visión de la realidad, que se forma entonces, corresponde poco más o menos a la pregunta que Heisenberg se formulaba en los diálogos que hemos mencionado al principio: «¿Será completamente absurdo pensar que detrás de las estructuras ordenadoras de la totalidad del mundo se halla una 'conciencia', cuya 'intención' se expresa en tales estructuras?»¹⁰. En los debates actuales sobre el concierto entre la naturaleza y el espíritu, por ejemplo en el hombre, se dilucida la cuestión de la reducción: el fenómeno «espíritu» ¿podrá reducirse a la materia o seguirá habiendo en él «algo más» que resulte inexplicable?¹¹ Aquí se podría decir, más bien, desde la perspectiva inversa: el espíritu es capaz de producir materia y debe considerarse como el genuino punto de partida de la realidad, desde la cual se explica el todo. Subsiste la pregunta acerca de si no hay un oscuro «algo más» que no pueda reducirse a ella. Habrá que plantearse la pregunta acerca de si semejante perspectiva tiene en favor suyo menor probabilidad que la opinión formulada por Monod —que en cierto aspecto es enteramente representativa del pensamiento actual—: según ella, todo el concierto de la naturaleza emerge de ruidos perturbadores¹², es decir, la racionalidad procedería de lo irracional. La perspectiva de

10. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, 290.

11. Una buena información acerca del debate actual sobre este tema la ofrece G. Beintrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996. Cf. también O. B. Linke-M. Kurthen, *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart 1988.

12. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München ⁵1973, 149 (versión cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona 1989); cf. 141s: «...de ahí se sigue con necesidad que únicamente y sólo el azar es el fundamento de cualquier innovación, de cualquier creación en la naturaleza animada. El puro azar, nada más que el azar, la libertad absoluta y ciega como fundamento del maravilloso edificio de la evolución. Este conocimiento central de la moderna biología no es ya hoy día una sola de las muchas hipótesis posibles o, por lo menos, concebibles; es la única hipótesis imaginable, porque ella sola se funda en los hechos de la observación y de la experiencia». Cf. J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott*, Einsiedeln-Freiburg ²1996, 53-59 (versión cast.: *En el principio creó Dios*, Valencia 2001).

los libros sapienciales, que establece un vínculo entre Dios y el mundo, por medio del pensamiento sapiencial que concibe el mundo como reflejo de la racionalidad del Creador, permite luego enlazar la cosmología con la antropología, la comprensión del mundo con la moralidad, porque la sabiduría, que edifica la materia y el mundo, es a la vez una sabiduría moral, que enuncia direcciones esenciales de la existencia. Toda la Torá, la ley de vida de Israel, es concebida ahora como autopresentación de la sabiduría, como su traducción a palabras e instrucciones humanas. De todo ello se deriva espontáneamente una proximidad a la mente griega: por un lado, a motivos del platonismo; por otro, al enlace estoico entre la interpretación divina del mundo y la moral.

La cuestión acerca del «algo más» de lo no-divino, de lo irracional que hay en el mundo, esa cuestión que hemos tocado anteriormente, se recoge en la literatura sapiencial en la forma de una lucha dramática con la cuestión de la teodicea: la experiencia del sufrimiento en el mundo se convierte en el gran tema, en el tema de un mundo en el cual el derecho, el bien y la verdad llevan constantemente las de perder ante la falta de escrúpulos de los poderosos. Esto origina, desde un punto de partida enteramente distinto, una profundización en la moral, profundización que se desliga de la cuestión del éxito y que busca un sentido precisamente en el sufrimiento, en la derrota de la justicia. Finalmente, aparece en Job la figura del piadoso ejemplar y, a la vez, de aquel que sufre ejemplarmente fuera de las fronteras de Israel¹³.

A la aproximación interna al mundo de la intelectualidad griega, a su ilustración y a su filosofía, le corresponde lógicamente un segundo paso importante: el tránsito del judaísmo al mundo griego, que se efectuó principalmente en Alejandría, lugar central del encuentro entre las culturas. El acontecimiento más importante en este proceso fue la traducción del Antiguo Testamento al griego, una traducción que en su sustrato elemental —los cinco libros de Moisés— había quedado terminada ya en el siglo III antes de Cristo. Después, y hasta el siglo I, se fue formando un canon

13. Acerca de Job hay que consultar principalmente el moderno comentario, que estudia también las modernas interpretaciones filosóficas y teológicas, de G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma ³1991.

griego de los libros sagrados, que fue adoptado por los cristianos como su canon del Antiguo Testamento¹⁴. A esta traducción griega del Antiguo Testamento se la designó con el nombre de la *Septuaginta* (la «versión de los Setenta»). Esta designación se basa en la antigua leyenda de que la traducción había sido una obra realizada por setenta eruditos. Setenta, según Dt 32, 8, era el número de los pueblos del mundo. Y así, esta leyenda podría significar que, con esta traducción, el Antiguo Testamento sale de las fronteras de Israel y llega hasta los pueblos de la tierra. De hecho, el efecto de esta versión griega fue que en muchos aspectos se acentuó más el carácter universalista de la religión de Israel —entre otras cosas, en lo que respecta a la imagen de Dios, porque ahora el nombre divino YHWH no aparece ya como tal, sino que es sustituido por el término *Kyrios*, «Señor». De esta manera sigue progresando el concepto espiritual de Dios en el Antiguo Testamento, lo cual —objetivamente— correspondía enteramente a la propensión interna de la evolución indicada.

La fe de Israel, traducida al griego, tal como esta fe se reflejaba en los libros sagrados, llegó a constituir pronto una fascinación para la mente ilustrada de la antigüedad, cuyas religiones, desde la crítica socrática, habían ido perdiendo cada vez más su credibilidad. Ahora bien, en el pensamiento socrático —en contraste con las corrientes sofistas— lo determinante no era el escepticismo o incluso el cinismo o el mero pragmatismo; con él se había iniciado el anhelo de la religión apropiada que, no obstante, sobrepasara la capacidad de la propia razón. Y así se va, por un lado, a la búsqueda de las promesas ofrecidas por los cultos místéricos, que habían penetrado desde Oriente y, por otro lado, la fe judía aparece como la respuesta salvadora. En ella se encuentra ahora la vinculación entre Dios y el mundo, entre la racionalidad y la revelación, que correspondía exactamente a los postulados de la razón y del anhelo religioso más profundo. En ella se encuentra el monoteísmo, que no llega por especulación filosófica, una especulación que, por

14. Sobre la cuestión acerca de las relaciones entre el canon hebreo y el canon griego y sobre el Antiguo Testamento de los cristianos, cf. Ch. Dohmen, *Der Biblische Kanon in der Diskussion*: Theologische Revue 91 (1995) 451-465; A. Schenker, *Septuaginta und christliche Bibel*: *ibid.*, 459-464.

tanto, queda sin vigor religioso, porque uno no puede adorar las propias creaciones del pensamiento, las propias hipótesis religiosas. Este monoteísmo procede de una experiencia religiosa original y confirma ahora, desde arriba, lo que el pensamiento había buscado palpando. La religión de Israel debió de ejercer en los mejores círculos de la antigüedad tardía una fascinación parecida a la que el mundo de China ejerció en la Europa occidental en tiempo de la Ilustración, cuando se pensaba (sin razón, como sabemos hoy día) que se había encontrado finalmente una sociedad sin revelación y sin misterios, una religión de la pura moral y de la pura razón. De esta manera se fue creando y extendiendo por el mundo antiguo una red de los denominados «temerosos de Dios», que se acercaban a la sinagoga y a su culto puro de la palabra y que, al aproximarse a la fe de Israel, sabían que entraban en contacto con el Dios único. Esta red de temerosos de Dios, que se ajustaban a la fe de Israel que se había helenizado, fue la condición preliminar para la misión cristiana: el cristianismo era aquella forma del judaísmo que se había dilatado hasta lo universal, y en la que ahora se concedía plenamente lo que el Antiguo Testamento no había sido capaz de dar hasta entonces.

El cristianismo como síntesis de la fe y de la razón

La fe de Israel, presentada en la versión de los Setenta, mostraba la armonía entre Dios y el mundo, entre la razón y el misterio. Proporcionaba instrucción moral, pero todavía faltaba algo: el Dios universal se hallaba ligado, no obstante, a un pueblo determinado; la moral universal estaba asociada con formas de vida muy particulares que fuera de Israel no podían vivirse en modo alguno; el culto espiritual seguía estando ligado a rituales del templo, que podían interpretarse como simbólicos, pero que en el fondo fueron superados por la crítica profética y no podían ser asimilados por una mente que seguía buscando. Un no-judío podía situarse únicamente en un círculo exterior de esa religión. Seguía siendo «prosélito», porque la plena pertenencia a esa religión seguía estando ligada al hecho de ser descendientes de Abrahán según la sangre, al hecho de formar parte de una comunidad nacional. Quedaba tam-

bién el dilema de saber hasta qué punto era necesario lo específicamente judío para poder servir rectamente a ese Dios, y a quién correspondía trazar los límites entre lo irrenunciable y lo históricamente accidental o caduco. La plena universalidad no era posible, porque tampoco lo era la plena pertenencia.

El cristianismo fue el que realizó por vez primera la apertura, derribando «el muro de separación» (Ef 2, 14), y ello en un triple sentido: los vínculos de sangre con el patriarca ya no son necesarios, porque la adhesión a Jesús obra la plena pertenencia, el verdadero parentesco. Cada uno puede pertenecer ahora plenamente a ese Dios; todos los hombres podrán y deberán llegar a ser su pueblo. Los preceptos jurídicos y morales particulares no son ya obligatorios; se han convertido en un preludio histórico, porque en la persona de Jesucristo se sintetiza todo, y aquel que le sigue lleva en sí y cumple toda la esencia de la ley. El viejo culto resulta obsoleto y queda suprimido por la entrega que Jesús hace de sí mismo a Dios y a los hombres, entrega que aparece ahora como el verdadero sacrificio, como el culto espiritual, en el que Dios y el hombre se abrazan y llegan a reconciliarse, de lo que da testimonio la cena del Señor, la eucaristía, que es certidumbre real y presente en todo tiempo. Tal vez la expresión más hermosa y más convincente de esta nueva síntesis cristiana se halla en aquellas palabras de la Carta primera de Juan, que son una confesión de fe: «Nosotros hemos creído en el amor» (1 Jn 4, 16). Cristo fue para aquellas personas el descubrimiento del amor creador; la razón del universo se había revelado como amor; como aquella racionalidad mayor que acoge en sí y sana incluso lo oscuro e irracional.

De esta manera el movimiento espiritual, que era reconocible en el camino de Israel, había alcanzado su meta, la íntegra universalidad había llegado a ser ahora una posibilidad práctica. La razón y el misterio se encontraron; precisamente la contracción del todo en uno había abierto las puertas para todos: todos los hombres pueden ser hermanos, pueden vivir fraternalmente desde la perspectiva del único Dios. Y también el tema de la esperanza y del presente adquiere nueva forma: el presente corre hacia el Resucitado, hacia un mundo en el que Dios habrá de ser todo en todo. Pero el presente, precisamente desde ese punto de vista, es también importante y valioso como presente, porque ahora se encuentra ya

embebido de la cercanía del Resucitado, y la muerte no tiene ya la última palabra.

A la búsqueda de una nueva evidencia

Esa evidencia, que impactó fuertemente en el mundo antiguo y lo transformó, ¿podrá restaurarse de nuevo, o se habrá perdido irrevocablemente? ¿Qué es lo que obstaculiza su camino? Existen muchas razones que explican su decadencia actual, pero yo diría que la más importante consiste en la autolimitación de la razón, que paradójicamente se basa en sus propios éxitos: las leyes metodológicas que propiciaron su éxito se han convertido en una prisión a causa de su universalización. Las ciencias naturales, que plasmaron el mundo nuevo, se basan en un fundamento filosófico que, en última instancia, se encuentra en Platón¹⁵. Copérnico, Galileo y también Newton eran platónicos. Su presupuesto fundamental era que el mundo se halla estructurado matemática e intelectualmente, y que, partiendo de ese presupuesto, es posible descifrarlo y hacerlo comprensible y utilizable en el experimento. Lo nuevo consiste en la asociación entre el platonismo y el empirismo, entre la idea y el experimento. El experimento se basa en una idea interpretativa que lo precede, que luego —en el ensayo práctico— se va tanteando, corrigiendo y abriendo a nuevas cuestiones. Tan sólo esa anticipación matemática permite realizar luego generalizaciones, el conocimiento de leyes que hacen posible obrar con fines determinados. Todo pensar científico-natural y toda aplicación tecnológica se basa en el presupuesto de que el mundo está ordenado según leyes intelectuales que pueden ser aprehendidas por nuestro intelecto. Pero, al mismo tiempo, su percepción está vinculada a la comprobación por medio de la ex-

15. Sobre el origen platónico de las modernas ciencias naturales, cf. N. Schiffrers, *Fragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968; W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek 1959. Cf. también Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, por ejemplo, p. 133, donde afirma que la biología moderna debe su origen al platonismo: mediante los conocimientos modernos «se cumplieron más que sobradamente las esperanzas de los 'platónicos' más convencidos». Cierta proximidad de la física moderna a las intuiciones de Platón y de Plotino, la reconoce también B. d'Espagnat, *La physique actuelle et la philosophie*: Revue des sciences morales et politiques 3 (1997) 29-45.

periencia. Todo pensamiento que quiera prescindir de esa vinculación, que quiera ser intelecto en sí mismo o ser considerado como anterior al mundo presente, se halla en contradicción con la disciplina metodológica de la ciencia y, por tanto, debe descartarse como forma de pensar pre-científica y no-científica. El *lógos*, la sabiduría, de la que hablaron los griegos por un lado e Israel por otro, ha sido recuperado para el mundo material y no es ya discutible al margen de él.

En el ámbito específico de las ciencias naturales, esta limitación resulta correcta y necesaria. Pero cuando es considerada como la forma ineludible del pensar humano, entonces el fundamento de la ciencia llega a ser contradictorio en sí mismo. Porque afirma y niega a la vez el intelecto. Pero, sobre todo, una razón que se limita de esta manera a sí misma es una razón amputada. Si el hombre ya no puede preguntar racionalmente acerca de las cosas esenciales de su vida, acerca de su de dónde y adónde, acerca de lo que debe hacer y lo que puede hacer, acerca de la vida y la muerte, y tiene que dejar esos problemas decisivos a merced de un sentimiento separado de la razón, entonces el hombre no está exaltando la razón sino deshonrándola. La consiguiente desintegración del hombre provoca por igual la patología de la religión y la patología de la ciencia. Es evidente que hoy día, al quedar la religión desligada de su responsabilidad ante la razón, se están dando más y más formas patológicas de religión. Pero cuando pensamos en proyectos científicos que suponen un menosprecio del hombre, como la clonación de seres humanos, la producción de fetos —es decir, de seres humanos—, con el fin de aprovechar los órganos para la elaboración de productos farmacéuticos o también para su utilización económica; o, igualmente, cuando recordamos la instrumentalización de la ciencia para la producción de medios cada vez más horribles de destrucción del hombre y del mundo, entonces es notorio que existe también una ciencia que ha llegado a ser patológica. La ciencia llega a ser patológica y peligrosa para la vida cuando se desliga de la conexión con el orden moral del ser del hombre y, con sentido autónomo, sólo reconoce sus propias posibilidades como la única norma admisible para ella.

Todo esto significa que el radio de la razón ha de ampliarse de nuevo. Tenemos que salir otra vez de la prisión que nos hemos

construido nosotros mismos, y debemos volver a conocer otras formas de cercioramiento, en las que se halle en juego el hombre en su totalidad. Lo que necesitamos es algo parecido a lo que encontramos en Sócrates: una expectante disposición para abrirse y para extender la mirada más allá de sí mismo. Esta disposición reunió a los dos mundos culturales de aquel entonces, Atenas y Jerusalén, e hizo posible que sonara en la historia una hora nueva. Necesitamos una nueva disposición de búsqueda y también la humildad que permite encontrarse. El rigor de la disciplina metodológica no debe convertirse en la voluntad de obtener el éxito, sino que tiene que ser siempre la voluntad de llegar hasta la verdad, la disposición para la verdad. El rigor metodológico que supone la constante entrega a lo que se ha hallado y que no quiere imponer sus propios deseos, puede constituir una gran escuela de humanismo y hacer que el hombre sea capaz de alcanzar la verdad. Pero la humildad que se inclina ante lo hallado y que no lo manipula, no debe convertirse en la falsa modestia que priva de la valentía para llegar hasta la verdad. Y con tanto más ardor debe oponerse al afán de poder, que lo único que quiere es dominar el mundo y que no está dispuesto a percibir ya cuál es su propia lógica interna, que pone límites a nuestra voluntad de dominio. Las catástrofes ecológicas podrían ser aquí una advertencia para que veamos dónde la ciencia no es ya un servicio a la verdad, sino que se convierte en destrucción del mundo y del hombre. Es indispensable la capacidad para escuchar tales advertencias, y la voluntad para dejar que la verdad nos purifique. Yo añadiría: habría que reforzar de nuevo la capacidad mística de la mente humana. La capacidad para retirarse a sí mismo, una mayor apertura interior, una disciplina que se sustrae a los sonidos y a las impertinencias: todo ello debe convertirse nuevamente para nosotros en metas prioritarias. En Pablo encontramos una exhortación para que el hombre interior se fortalezca (Ef 3, 16). Seamos sinceros: existe actualmente una hipertrofia del hombre exterior y una inquietante debilitación de su vigor interior.

Para no quedarnos en demasiadas abstracciones, desearía terminar aclarando con una imagen todo lo que he dicho. Se trata de una imagen tomada de una experiencia histórica. El papa Gregorio Magno († 604) refiere en sus *Diálogos* las últimas semanas de la vida de san Benito. El fundador de la orden benedictina se había

echado a dormir en el piso superior de una torre, al que conducía «una empinada escalera». Luego se habría levantado antes de la hora de la oración nocturna, para velar durante la noche. «Se hallaba junto a la ventana y oraba fervorosamente al Dios todopoderoso. Cuando estaba mirando en medio de las tinieblas de la noche, vio de repente una luz que brillaba desde lo alto y que disipaba toda la oscuridad... Algo totalmente maravilloso sucedió en esa visión, según contó él mismo posteriormente: se presentó ante sus ojos el mundo entero, como reunido en un solo rayo de luz»¹⁶. Contra este relato replica el interlocutor de Gregorio, formulando la misma pregunta que asalta también al oyente de hoy día: «Eso de que Benito vio el mundo entero reunido en un solo rayo de sol es algo que yo no he experimentado jamás y que tampoco puedo imaginarme. ¿Cómo va a ser posible que un hombre vea jamás el mundo entero?». Las palabras esenciales en la respuesta del papa dicen así: «Cuando él vio ante sí el mundo entero como una unidad, entonces no se estrecharon el cielo y la tierra, sino que se dilató el alma de quien contemplaba...»¹⁷.

En este relato todos los detalles son importantes: la noche, la torre, la escalera, el piso superior, el hallarse de pie, la ventana. Todo esto, además de la descripción topográfica y biográfica, tiene una gran profundidad simbólica: ese hombre se encuentra en un largo y penoso camino, que comenzó en una cueva de Subiaco, pasó por lo alto de un monte y, finalmente, terminó en una torre. Su vida fue un ir subiendo interior, escalón tras escalón, por la «empinada escalera». Ha llegado a la torre, y dentro de ella al «piso superior», que en los Hechos de los apóstoles, con el nombre de «aposento alto», aparece como símbolo del recogimiento que lleva hacia lo alto, del ascender desde el mundo del hacer y del obrar. Se halla junto a la ventana; buscó y encontró el lugar para echar una mirada a la lejanía, un lugar donde hay una abertura en el muro del mundo, y la mirada puede abrirse libremente hacia la contempla-

16. Gregorio Magno, *Dialogi* II 35, 1-3. Utilizo la edición bilingüe en latín y alemán, publicada por la Salzburger Äbtekonzferenz, *Gregor d. Gr., Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*, St. Ottilien 1995. Mi interpretación se basa extensamente en la excelente introducción que se halla en esta edición, especialmente en las p. 53-64.

17. *Ibid.* II 35, 5 y 7.

ción. Se halla de pie: estar de pie, según la tradición monástica, es símbolo del hombre que ha dejado de estar encorvado sobre sí y se ha alzado en alto, del hombre que no está inhibido en sí mismo viendo únicamente la tierra, sino que ha adoptado una postura erecta y ha recuperado así la mirada para contemplar libremente las alturas¹⁸. De este modo se convierte en un vidente. No se estrecha el mundo, sino que su alma se dilata, porque él no queda ya absorbido por lo individual, por los árboles que no dejan ver el bosque, sino que ha logrado una visión del todo. Mejor dicho: él es capaz de ver el todo, porque mira desde la altura, y puede alcanzar esa altura, porque se ha dilatado internamente. Se escucharía en ello el eco de la antigua tradición que considera al hombre como un microcosmos que abarca en sí al mundo entero. Pero lo esencial es precisamente esto: el hombre ha de aprender a ascender, tiene que dilatarse. Ha de estar junto a la ventana. Tiene que buscar con la mirada. Y entonces la luz de Dios puede llegar hasta él; puede conocer a Dios y, desde él, puede lograr la verdadera visión de la totalidad. Estar anclados en la tierra no debe impedirnos emprender la ascensión, mantener una postura erguida. Los grandes hombres y mujeres, que en la paciente ascensión y en las purificaciones sufridas durante su vida llegaron a ser videntes y, por tanto, indicadores del camino a lo largo de los siglos, nos siguen interesando hoy día. Nos muestran cómo, en medio de la noche, se puede encontrar también la luz, y cómo podemos hacer frente a las amenazas que emergen desde los abismos de la existencia humana y salir al encuentro del futuro, llenos de esperanza.

2. El cristianismo, ¿la verdadera religión?

Al comienzo del tercer milenio, el cristianismo se encuentra en una profunda crisis, precisamente en el espacio en que se produjo su expansión original, Europa. Se trata de una crisis basada en su pretensión de ser la verdad. Esta crisis tiene una doble dimensión: en primer lugar, se plantea cada vez más la cuestión de si el con-

18. Cf. la interpretación en Salzburger Äbtekonzferenz, *Gregor d. Gr., Der hl. Benedikt*, 60-63.

cepto de verdad puede aplicarse con sentido a la religión. Para decirlo con otras palabras: se cuestiona la capacidad del ser humano para conocer la genuina verdad acerca de Dios y de las cosas divinas. El hombre de hoy día se encuentra reflejado, más bien, en la parábola budista del elefante y los ciegos. Un rey del norte de la India ordenó que se reuniera en cierto lugar a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después dispuso que se llevara un elefante ante ellos. A unos les mandó palpar la cabeza. Les dijo: «Así es un elefante». Otros pudieron palpar una oreja o un colmillo, la trompa, el torso, una pata, el trasero, los pelos de la cola. Luego el monarca fue preguntando a cada uno: «¿Cómo es un elefante?», y todos respondían según la parte que cada uno había palpado: «El elefante es como un cesto trenzado..., como un puchero..., como una reja de arado..., como un almacén..., como un pilar..., como un almirez..., como una escoba». A continuación —sigue refiriendo la parábola— todos se pusieron a discutir, y gritando: «El elefante es tal cosa y tal otra», se abalanzaron unos contra otros y empezaron a pegarse puñetazos, mientras el monarca se reía a carcajadas¹⁹. El conflicto entre las religiones les parece a muchos que es como esa riña entre los ciegos de nacimiento. Porque parece que todos somos ciegos de nacimiento ante los misterios de lo divino. El cristianismo, para el pensamiento actual, no se encuentra, ni mucho menos, en una posición más favorable que las demás religiones. Antes al contrario, con su pretensión de conocer la verdad parece hallarse especialmente ciego ante los límites de todo nuestro conocimiento de lo divino, y parece caracterizarse por un fanatismo especialmente necio, que declara con obstinación que la parte palpada en la propia experiencia es la totalidad.

Este escepticismo, sumamente generalizado, ante la pretensión de poseer la verdad en materia de religión es corroborado adicionalmente por las cuestiones que la ciencia moderna ha planteado acerca de los orígenes y contenidos de lo cristiano: por medio de la teoría de la evolución parece quedar superada la doctrina de la creación; por medio de los conocimientos sobre el origen del hombre quedó superada la doctrina acerca del pecado original; la exégesis

19. Cf. H. von Glasenapp, *Die fünf großen Religionen II*, Düsseldorf 1957, 505; en esta obra se indican también las fuentes (Udana 6, 4) y se ofrece bibliografía.

crítica relativiza la figura de Jesús y pone signos de interrogación ante su conciencia de ser el Hijo de Dios; el origen de la Iglesia en Jesús aparece como dudoso, etc. El fundamento filosófico del cristianismo llegó a hacerse problemático a causa del «final de la metafísica»; sus fundamentos históricos se han puesto en duda por los métodos históricos modernos. Y, como consecuencia, resulta también obvio la reducción de los contenidos cristianos a un valor simbólico, el no concederles una verdad superior a la que tienen los mitos en la historia de las religiones, el considerarlos como una forma de la experiencia religiosa que debiera situarse humildemente junto a otras experiencias religiosas. Se siguen utilizando las formas de expresión del cristianismo, pero, claro está, modificando de raíz su pretensión de enseñar la verdad. Lo que, por ser verdad, tenía fuerza obligatoria y contenía una promesa fiable para el hombre, se convierte ahora en una forma de expresión cultural del sentimiento religioso universal, que nos viene sugerida por las circunstancias casuales de nuestro origen europeo.

A principios del siglo XX, Ernst Troeltsch formuló filosófica y teológicamente esta retirada del cristianismo de su pretensión originalmente universal, que sólo podía basarse en la pretensión de poseer la verdad. Él había llegado a la convicción de que las culturas eran infranqueables y de que la religión estaba sujeta a las culturas. Por tanto, el cristianismo es únicamente la faceta del rostro de Dios vuelto hacia Europa. «Las peculiaridades individuales de los sectores culturales y raciales» y «las peculiaridades de sus grandes creaciones religiosas coherentes» adquieren el rango de instancia suprema: «Por consiguiente, ¿quién se atrevería a hacer aquí comparaciones decisivas acerca del valor? Eso podría hacerlo únicamente Dios mismo, que ha permitido de por sí tales diversidades»²⁰. Un ciego de nacimiento sabe que él no ha nacido para ser ciego y, por tanto, no cesará de preguntarse acerca del porqué de su ceguera y de cuál sería el camino para salir de ella. Tan sólo aparentemente se ha conformado el hombre con el veredicto de haber nacido ciego ante lo genuino, ante lo que más nos interesa en

20. Cf. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*. Amateka vol. III, Paderborn 1996, 64-67. La cita ha sido tomada de E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1929, 79.

nuestra vida. El intento titánico por apoderarse del mundo entero, por sacar de nuestra vida y para nuestra vida todo lo que sea posible, muestra igualmente –como los arrebatos de un culto de éxtasis, del sobrepasarse a sí mismo y del destruirse a sí mismo– que el hombre no se contenta con ese juicio. Porque si no sabe de dónde viene y para qué existe, ¿no será en todo su ser una criatura fallida? El abandono, aparentemente indiferente, de la verdad acerca de Dios y acerca de lo esencial de nuestro mismo ser, el aparente contento de no tener que ocuparse ya de todo eso, es engañoso. El hombre no puede hacerse a la idea de ser ciego de nacimiento y de seguir siéndolo para aquello que le resulta esencial. El abandono de la verdad no podrá ser nunca definitivo.

Así las cosas, habrá que plantearse de nuevo la pregunta, pasada de moda, acerca de la verdad del cristianismo, por superflua y sin posibilidad de respuesta que les pueda parecer a muchos. Pero ¿cómo hacerlo? Indudablemente, la teología cristiana tendrá que examinar cuidadosamente las distintas instancias que se han alzado en el ámbito de la filosofía, de las ciencias naturales y de la historia contra la pretensión del cristianismo de poseer la verdad, y tendrá que enfrentarse con ellas. Pero, en segundo lugar, deberá intentar también adquirir una visión total de la cuestión acerca de la verdadera esencia del cristianismo, de su posición en la historia de las religiones y de su lugar en la existencia humana. Yo desearía dar un paso en esta dirección, esclareciendo la pregunta sobre cómo el cristianismo, en sus orígenes, contempló él mismo esa pretensión suya, formulada en medio del cosmos de las religiones.

Para mí, ningún texto del mundo cristiano antiguo sería tan esclarecedor como la confrontación de Agustín con la filosofía de la religión del «más docto de los romanos», Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.)²¹. Varrón compartía la concepción estoica de Dios y

21. Séneca (*Helv.* 8, 1) lo llama *doctissimus romanorum*; cf. Agustín, *De civitate Dei* VI, 2 (CCL, XLVII, 167, que en adelante se citará con la abreviatura DcD), quien cita a Cicerón, *Acad.* III, el cual habla de Varrón como «homine omnium facile acutissimo et sine dubio doctissimo». Sobre Varrón, cf. P. L. Schmidt, en *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* V, 1131-1140. En las siguientes páginas repetiré el análisis de la confrontación de Agustín con Varrón que yo había ofrecido hace casi cincuenta años en mi tesis doctoral *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954-St. Ottilien 1997 (en adelante se citará con la abreviatura Ratzinger, *Volk*).

del mundo; define a Dios como «animam motu ac ratione mundum gubernantem» («alma que por medio del movimiento y la razón gobierna el mundo»)²²; para decirlo con otras palabras: como el alma del mundo, que los griegos denominan cosmos: «hunc ipsum esse deum»²³. Claro que esa alma del mundo no recibe ningún culto. No es objeto de *religio*. Es decir, la verdad y la religión, la inteligencia racional y el ordenamiento del culto se hallan en dos planos completamente diferentes. El ordenamiento del culto, el mundo concreto de la religión, no pertenece al orden de la *res*, de la realidad como tal, sino al orden de los *mores* —de las costumbres—. No son los dioses los que crearon el Estado, sino el Estado quien estableció a los dioses, cuya adoración resulta esencial para el orden del Estado y el comportamiento recto de los ciudadanos. La religión es por su esencia un fenómeno político. Según esto, Varrón distingue entre tres clases de «teología», entendiendo por teología la «ratio quae de diis explicatur», la comprensión y explicación de lo divino. Son la *theologia mythica*, la *theologia civilis* (πολιτική) y la *theologia naturalis* (φυσική)²⁴. Por medio de cuatro definiciones, explica más concretamente lo que hay que entender por esas «teologías». La primera definición se refiere a los teólogos relacionados con las tres teologías: los teólogos de la teología mítica son los poetas, porque compusieron cantos acerca de los dioses y, por tanto, son cantores de Dios. Los teólogos de la teología física (natural) son los filósofos, es decir, las personas doctas, los pensadores, los cuales, yendo más allá de la costumbre, indagan acerca de la realidad, de la verdad; los teólogos de la teología civil son los «pueblos», los cuales, en su elección, no se adhirieron a los filósofos (no se adhirieron a la verdad), sino a los poetas, a sus visiones poéticas, a sus imágenes y personajes. La segunda definición se refiere al lugar en la realidad al que está ordenada la correspondiente teología: a la teología mítica le corresponde el teatro, que poseía una categoría enteramente religiosa y cultural; los espectáculos teatrales, según la opinión dominante, fueron instituidos en Roma por instrucción de los dioses²⁵. A la teología política le corresponde la

22. DcD IV, 31, 2, 125, 14ss; Ratzinger, *Volk*, 267, nota 5.

23. DcD VII, 6, 191, 4s.

24. DcD VI, 5, 170s.

25. Cf. Ratzinger, *Volk*, 269, nota 12.

urbs, pero el espacio de la teología natural sería el cosmos. La tercera definición menciona el contenido de las tres teologías: la teología mítica tendría como contenido las fábulas sobre los dioses creadas por los poetas; la teología estatal tendría como contenido el culto; la teología natural respondería a la pregunta acerca de quiénes son los dioses. En este punto vale la pena escuchar con más atención lo que se nos dice: «Si son de fuego, como piensa Heráclito; o de números, como dice Pitágoras; o de átomos, como afirma Epicuro. Y así otras explicaciones por el estilo que más fácilmente pueden soportar los oídos dentro de los muros de la escuela que fuera en la calle»²⁶. Aquí se ve con toda claridad que esa teología natural es desmitologización o, mejor dicho, ilustración, que mira críticamente lo que está detrás de la apariencia mítica y lo deshace según criterios científicos. El culto y el conocimiento quedan desligados. El culto sigue siendo necesario por fines políticos; el conocimiento actúa destruyendo la religión y, por tanto, no habría que sacarlo a la calle. Finalmente hallamos una cuarta definición: ¿qué clase de realidad es el contenido de las diversas teologías? La respuesta de Varrón dice así: la teología natural se ocupa de la «naturaleza de los dioses» (los cuales no existen en absoluto); las otras dos teologías tratan de las «divina instituta hominum», de «las instituciones divinas de los hombres»²⁷. Pero con ello toda la diferencia queda reducida en definitiva a la diferencia que existe entre la física, entendida en sentido antiguo, por un lado, y la religión cultural, por el otro lado. «La teología civil no tiene en último término ningún dios, sino únicamente 'religión'; la 'teología natural' no tiene ninguna religión, sino únicamente una deidad»²⁸. Más aún, no puede tener en absoluto ninguna religión, porque a su dios no se le puede dirigir la palabra religiosamente: es fuego, números, átomos. Y así, la *religio* (por la cual se entiende esencialmente el culto) y la realidad, el conocimiento racional de la realidad, se hallan juxtapuestas como dos esferas separadas. La *religio* no recibe su justificación por la realidad de lo divino, sino por su función política. Es una institución de la que el Estado tiene necesidad para su exis-

26. DcD VI, 5, 171, 23-29.

27. DcD VI, 5, 172, 55s.

28. Ratzinger, *Volk*, 270.

tencia. Indudablemente, nos hallamos aquí ante una fase tardía de la religión, ante una fase en la cual queda desbaratada la ingenuidad de lo religioso y con ello se inicia la disolución de la religión. No obstante, la vinculación esencial de la religión con la comunidad estatal llega hasta un nivel mucho más profundo. El culto es eminentemente un ordenamiento positivo que, como tal, no tiene por qué ajustarse a la cuestión de la verdad. Mientras que Varrón —en un tiempo en que la finalidad política de la religión era aún lo suficientemente fuerte para justificar la religión como tal—, pudo sostener todavía una concepción más bien cruda de la ilustración y de la ausencia de verdad en el culto motivado políticamente, muy pronto el neoplatonismo buscará una salida diferente de la crisis, en la que más tarde se basó el emperador Juliano en su intento por restaurar la religión estatal romana: lo que dicen los poetas son imágenes que no deben entenderse en sentido físico; pero, a pesar de todo, son imágenes que expresan lo que resulta inexpresable para todas aquellas personas a quienes les ha sido denegado el camino real de la unión mística. Aunque las imágenes como tales no son verdaderas, sin embargo quedan justificadas como aproximaciones a lo que ha de permanecer siempre como inexpresable²⁹.

Pero con esto último nos hemos anticipado. Porque la postura neoplatónica constituye ya, por su parte, una reacción ante la respuesta cristiana a la cuestión acerca de la fundamentación del culto cristiano y acerca del lugar —básico para él— que corresponde a la fe cristiana en la tipología de las religiones. Volvamos, por consiguiente, a Agustín. ¿Dónde sitúa al cristianismo en la tríada varrónica de las religiones? Lo asombroso es que Agustín, sin vacilar, sitúa al cristianismo en el ámbito de la «teología física», en el ámbito de la ilustración filosófica³⁰. Se halla así en completa continuidad con los primerísimos teólogos del cristianismo, los apologetas del siglo II; más aún, con el lugar que Pablo le asigna al cristianismo en el capítulo primero de la Carta a los romanos, lugar que, a su vez, se basa en la teología veterotestamentaria de la sabi-

29. Una breve visión panorámica sobre la evolución del platonismo en Plotino y en sus escuelas puede verse en C. Reale y D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi I. Antichità e Medioevo*, Brescia 1985, 242-268.

30. Ratzinger, *Volk*, 271-276.

duría y que, a través de ella, se extiende hasta la burla que se hace de los dioses en los salmos. Según esta perspectiva, el cristianismo tiene sus precursores y su preparación interna en la ilustración filosófica, no en las religiones. El cristianismo se basa, según Agustín y según la tradición bíblica determinante para él, no en imágenes y vislumbres míticos, cuya justificación reside finalmente en su utilidad política, sino que se halla en relación con aquello que el análisis racional de la realidad es capaz de percibir acerca de lo divino. Por tanto, Agustín identifica el monoteísmo bíblico con las intuiciones filosóficas acerca de la razón del mundo, que con diversas variaciones se fueron formando en la filosofía antigua. Esto se quiere afirmar, cuando el cristianismo, desde el discurso de san Pablo en el Areópago, se presenta con la pretensión de ser la *religio vera*. Lo cual quiere decir: la fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión, sino en el conocimiento. Adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe, al «Dios real». En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión. Por tanto, puesto que el cristianismo se entendía a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad, por esta misma razón el cristianismo tuvo que considerarse a sí mismo como universal y como destinado para todos los pueblos: no como una religión específica que desplaza a otras, no como una religión que se alza con una especie de imperialismo religioso, sino como la verdad que hace que la apariencia sea superflua. Y precisamente por este motivo el cristianismo tuvo que aparecer como intolerable ante la amplia tolerancia de los politeísmos; más aún, como hostil a la religión, como «ateísmo»: el cristianismo no admitía la relatividad de las imágenes, ni que estas fueran intercambiables, y con ello perturbaba principalmente la utilidad política de las religiones y ponía así en peligro los fundamentos del Estado, ya que pretendía ser no una religión entre otras religiones, sino la victoria de la inteligencia que había triunfado sobre el mundo de las religiones.

Por otro lado, con esta definición del lugar del cristianismo en el cosmos de la religión y de la filosofía se halla íntimamente relacionada también la fuerza impactante del cristianismo. Aun antes de aparecer la misión cristiana, algunos sectores cultos de la anti-

güedad, presentándose como «temerosos de Dios», habían buscado la adhesión a la fe judía, que a ellos se les manifestaba como forma religiosa del monoteísmo filosófico, y que respondía así, a un mismo tiempo, a las exigencias de la razón y a la necesidad religiosa del hombre, algo a lo que la filosofía no era capaz de dar respuesta por sí sola. No se ora a un Dios a quien se llega únicamente con el pensamiento. Pero si el Dios que el pensamiento halla se encuentra ahora en el interior de una religión como un Dios que habla y actúa, entonces el pensamiento y la fe se reconcilian³¹. En esta adhesión a la sinagoga quedaba un residuo de insatisfacción: el no-judío tenía que seguir siendo siempre «alguien de fuera»; no podía pertenecer nunca plenamente a la comunidad. Esta cadena quedó rota en el cristianismo mediante la persona de Cristo, como enseñaba Pablo. Ahora es cuando el monoteísmo religioso del judaísmo había llegado a ser universal y, de esta manera, había llegado a ser la unidad del pensamiento y de la fe, la *religio vera*, accesible a todos. El filósofo Justino, Justino Mártir († 167), puede considerarse como figura sintomática del acceso al cristianismo: él había estudiado todas las filosofías y finalmente reconoció en el cristianismo la *vera philosophia*. Con su conversión al cristianismo –según su propia convicción– no había abandonado la filosofía, sino que había llegado a ser plenamente filósofo³². La convicción de que el cristianismo es filosofía, la perfecta filosofía, es decir, la que ha penetrado hasta la verdad, se mantuvo vigente aún durante mucho tiempo después de la era patristica. Todavía se halla presente, como la cosa más obvia, durante el siglo XIV en la teología bizantina, según vemos en Nikolaus Kabasilas³³. Claro que la filosofía no se entendía entonces como disciplina académica de índole puramente teórica, sino que se la comprendía principalmente en sentido

31. Sobre el fenómeno de los «temerosos de Dios», cf. M. Simon, *Gottesfürchtiger*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* XI, 1060-1070; L. H. Feldmann, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, 1993, 342-382.

32. Sobre Justino, cf. H. Bürkle, *Der Mensch* (cf. la nota 106), 45s; C. P. Vetter, *Justin der Märtyrer*, en S. Döpp-W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 365-369; Justin Martyr, *Oeuvres complètes* (Bibliothèque Migne), Turnhout 1994.

33. En el *Libro de la vida en Cristo*, la comprensión del cristianismo como verdadera filosofía es un motivo constante.

práctico, como el arte de vivir y morir rectamente, que es algo que sólo se puede lograr a la luz de la verdad.

Sin embargo, la fusión entre la ilustración y la fe, que se fue realizando en el desarrollo de la misión cristiana y en la construcción de la teología cristiana, aportó correcciones drásticas a la concepción filosófica de Dios, entre las cuales hay que mencionar principalmente dos. La primera consiste en que el Dios en quien los cristianos creen y a quien adoran es realmente –a diferencia de los dioses míticos y políticos– *Deus natura* («Dios por naturaleza»); en esto la fe coincide con la ilustración. Pero al mismo tiempo se afirma: «non tamen omnis natura est Deus», no todo lo que es naturaleza es Dios³⁴. Dios, por su naturaleza, es Dios; pero la naturaleza como tal no es Dios. Se efectúa una separación entre la naturaleza que lo abarca todo, y el Ser que la fundamenta y le da su origen. Así que ahora se deslindan por primera vez la física y la metafísica. Tan sólo se adora al Dios real, a quien nosotros –pensando– llegamos a conocer en la naturaleza. Pero Dios es más que naturaleza. Dios es anterior a la naturaleza, y esta es criatura suya. A esta separación entre la naturaleza y Dios se le añade un segundo conocimiento, todavía más drástico: al Dios, que era naturaleza, alma del mundo o lo que se quisiera, no se le podía orar; no era un «Dios religioso», como habíamos observado. Pero ahora, como dice ya la fe del Antiguo Testamento y sobre todo la del Nuevo Testamento, ese Dios, que es anterior a la naturaleza, se ha vuelto hacia el hombre. Precisamente porque él no es puramente naturaleza, no es un Dios que guarde silencio. Es un Dios que entró en la historia, que fue al encuentro del hombre y, precisamente por eso, el hombre puede ir al encuentro de Dios. El hombre puede unirse a Dios, porque Dios se unió al hombre. Las dos facetas de la religión, que siempre estaban desligadas, la naturaleza dominante eternamente y la necesidad de salvación del hombre que sufría y luchaba, se han unido ahora entre sí. La ilustración puede llegar a ser religión, porque el Dios de la ilustración ha entrado, él mismo, en la religión. El elemento que propiamente requiere que se crea con fe, el hecho de que Dios hable en la historia, es el presupuesto para que la religión pueda volverse ahora hacia el Dios filosófico, el

34. DcD VI 8, 176, 6; Ratzinger, *Volk*, 272.

cual no es ya un mero Dios filosófico y, sin embargo, no rechaza el conocimiento de la filosofía, sino que lo acoge. Aquí se muestra algo asombroso: los dos principios fundamentales del cristianismo, que aparentemente son contrarios —la vinculación con la metafísica y la vinculación con la historia—, se condicionan mutuamente y forman un todo; los dos juntos constituyen la apología del cristianismo como *religio vera*³⁵.

Según esto, si podemos afirmar que la victoria del cristianismo sobre las religiones paganas fue posible, entre otras cosas, por la pretensión de racionalidad del cristianismo, habrá que añadir que con este motivo se hallaba asociado otro de igual importancia. Este motivo consiste, para decirlo en términos muy generales, en la seriedad moral del cristianismo, que ya había puesto de relieve Pablo, relacionándola con la racionalidad de la fe cristiana: lo que propiamente quiere decirnos la ley, las exigencias esenciales del único Dios a la vida del hombre, iluminadas claramente por la fe cristiana, coinciden con lo que está escrito en el corazón del hombre, en el corazón de cada hombre, de tal manera que el hombre intuye como bueno lo que se le presenta. Todo eso coincide con lo que «es bueno por naturaleza» (Rom 2, 14s). La alusión a la moral estoica, a su interpretación ética de la naturaleza, se halla tan manifiesta aquí como en otros textos paulinos, por ejemplo, en la Carta a los filipenses: «¡Tomad en consideración todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de amable, de laudable, de virtuoso y de encomiable!» (Flp 4, 8). La unidad fundamental (aunque crítica) con la ilustración filosófica en cuanto al concepto de Dios se confirma ahora y se concreta en la unidad, igualmente crítica, con la moral filosófica. Así como en el ámbito de lo religioso el cristianismo sobrepasa los límites de la sabiduría de las escuelas filosóficas, porque encuentra como Dios vivo al Dios representado intelectualmente, así también se sobrepasa aquí la teoría ética al llegarse a una praxis moral, vivida comunitariamente y concretada, en la cual la perspectiva filosófica se sobrepasa principalmente por la concentración de toda la moral en el doble mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo y se traduce en una acción real. El cristianismo —podríamos decir simplificando— con-

vencia por la vinculación de la fe con la razón y por la orientación de la acción hacia la *caritas*, hacia la solicitud amorosa por los que sufren, por los pobres y por los débiles, superando todas las fronteras de las clases sociales. Que este era el vigor interno del cristianismo, podemos deducirlo seguramente por la manera en que el emperador Juliano trató de restaurar el paganismo en forma renovada. Él, el *Pontifex maximus* de la religión restaurada de los antiguos dioses, estableció entonces lo que hasta aquel momento no había existido, una jerarquía pagana con sacerdotes y metropolitans. Los sacerdotes tenían que dar ejemplo de moralidad; debían cultivar el amor a Dios (a la deidad suprema que estaba por encima de los dioses) y el amor al prójimo. Estaban obligados a realizar obras de caridad con los pobres, no podían asistir ya a comedias lascivas ni leer novelas eróticas, y en los días festivos debían predicar sobre un tema filosófico, a fin de instruir y formar al pueblo. Teresio Bosco dice a este propósito, y con razón, que el emperador, procediendo de esta manera, no trataba en realidad de restablecer el paganismo, sino de cristianizarlo, efectuando una síntesis de ilustración y religión, pero desviada ahora hacia el culto de los dioses³⁶.

Mirando ahora retrospectivamente, podemos afirmar que el vigor del cristianismo, que lo convirtió en religión universal, consistió en su síntesis entre la razón, la fe y la vida; precisamente esta síntesis se expresa condensadamente en las palabras que hablan de la *religio vera*. Pero ahora nos apremia preguntarnos: ¿por qué esa síntesis no convence ya hoy día?, ¿por qué actualmente sucede todo lo contrario: que la ilustración y el cristianismo se consideran como contradictorios e incluso como mutuamente excluyentes?, ¿qué es lo que ha cambiado en la ilustración, qué es lo que ha cambiado en el cristianismo, para que las cosas sean así? Por aquel entonces el neoplatonismo, especialmente Porfirio, había contrapuesto a la síntesis cristiana una interpretación diferente de las relaciones entre la filosofía y la religión, una interpretación que se entendía a sí misma como nueva fundamentación filosófica de la religión de los dioses. Sobre ella se basó Juliano y fracasó. Pero hoy día parece que precisamente esa forma distinta de equilibrar la religión y la ilustración

35. Expuesto más detalladamente en Ratzinger, *Volk*, 274s.

36. T. Bosco, *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Torino 1995, 206ss.

se impone a la conciencia moderna como una forma más adecuada de religiosidad. Su primera idea fundamental fue formulada así por Porfirio: «Latet omne verum», «toda la verdad se halla oculta»³⁷. Recordemos el símil del elefante, que está determinado precisamente por esta idea, en la cual coinciden el budismo y el neoplatonismo. Según ella, acerca de la verdad, acerca de Dios, no hay más que opiniones, pero no existe ninguna certeza. En la crisis de Roma hacia fines del siglo IV, el senador Sínmaco —con su idea contrapuesta a la teoría de Varrón sobre la religión— expresó la concepción neoplatónica en formas sencillas y pragmáticas, que podemos hallar en su discurso del año 384 ante el senado romano y ante el emperador Valentiniano II, en el que defendió el paganismo y la restauración de la diosa Victoria. Citaré únicamente la frase más decisiva y famosa: «Es lo mismo lo que todos nosotros veneramos, lo que nosotros pensamos, son las mismas estrellas las que contemplamos, y el cielo que está sobre nosotros es uno solo; ¿qué importancia tiene la clase de prudencia con que el individuo busque la verdad? No es posible llegar por un solo camino a un misterio tan grande»³⁸. Esto mismo es precisamente lo que dice hoy día la ilustración: nosotros no conocemos la verdad como tal, pero en imágenes diferentes vemos lo mismo. Un misterio tan grande, lo divino, no puede quedar fijado en una sola forma que excluya a todas las demás, en un solo camino que sea obligatorio para todos. Los caminos son muchos, las imágenes son muchas; todas ellas reflejan algo de la totalidad, y ninguna de ellas es, por sí misma, la totalidad. Pertenecen al *ethos* de la tolerancia el que en cada una de esas imágenes se vea un fragmento de la verdad; lo propio no debe situarse por encima de lo ajeno, sino integrarse pacíficamente en la sinfonía polifacética de lo eternamente inaccesible, que se desvela en símbolos, los cuales parecen ser nuestra única posibilidad de palpar de algún modo lo divino.

Según esto, la pretensión del cristianismo de ser la *religio vera* ¿habrá quedado superada por el progreso de la ilustración? ¿Tendrá que apearse el cristianismo de su pretensión, y tendrá que integrar-

37. Citado en Macrobio, *Somn.* 1, 3, 18; 1, 12, 9. Cf. Chr. Gnlika, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II. Kultur und Conversion*, Basilea 1993, 23.

38. Citado según Chr. Gnlika, *Chrêsis*. Gnlika ofrece un análisis profundo del texto en las p. 19-26.

se en la visión neoplatónica o budista o hinduista de la verdad y del símbolo, contentándose —como proponía Troeltsch— con mostrar la faceta del rostro de Dios vuelta hacia los europeos? ¿Habrá que dar incluso un paso más que Troeltsch, quien pensaba todavía que el cristianismo era la religión adecuada para Europa, mientras que hoy día Europa duda precisamente de esa adecuación? Esta es la genuina pregunta que la Iglesia y la teología deben plantearse hoy día. Todas las crisis en el interior del cristianismo que observamos actualmente se basan tan sólo de manera secundaria en problemas institucionales. Los problemas de las instituciones y los de las personas proceden en último término del ingente ímpetu de esta pregunta. Nadie esperará que a este desafío fundamental, formulado al pasar del segundo al tercer milenio cristiano, vayamos a dar respuesta aquí de forma definitiva, ni siquiera de lejos. Es un desafío al que no se le puede dar respuesta teóricamente, de la misma manera que la religión, en cuanto comportamiento supremo del hombre, no puede convertirse jamás en pura teoría. Requiere aquella sintonía de la intuición y de la acción que constituyó el fundamento de la fuerza de convicción de la religión de los padres de la Iglesia.

Esto no significa en modo alguno que podamos sustraernos a la exigencia intelectual del problema, haciendo referencia a la necesaria relación del mismo con la praxis. Para terminar, intentaré ofrecer tan sólo una perspectiva que pueda indicar la dirección a seguir. Habíamos visto que la unidad original de las relaciones entre la ilustración y la fe —unidad original que nunca fue, claro está, enteramente indiscutida, y que finalmente Tomás de Aquino expresó en forma sistemática— quedó quebrantada no tanto por el desarrollo de la fe sino más bien por los nuevos pasos dados por la ilustración. Como etapas de ese proceso de distanciamiento, podemos considerar a Descartes, Spinoza y Kant. El ensayo de una nueva síntesis global en Hegel no devuelve a la fe su lugar filosófico, sino que intenta trasladar ese lugar completamente a la razón y quiere suprimirlo como fe. A esa absolutidad del espíritu, Marx contraponen la unidad de la materia; la filosofía debería entonces reducirse enteramente a las ciencias exactas. Tan sólo el conocimiento de las ciencias exactas merecería el nombre de conocimiento. Con ello queda destronada la idea de lo divino. El anuncio de Auguste Comte de que un día habría una física del hombre, y que las grandes cuestio-

nes, dejadas hasta entonces a la metafísica, se tratarían en el futuro de manera exactamente tan «positiva» como todo lo que constituye ya desde ahora la ciencia positiva, suscitaron un impresionante eco en las ciencias humanas durante el siglo XX. La separación, realizada por el pensamiento cristiano, entre la física y la metafísica, se va eliminando cada vez más. Todo ha de llegar a ser de nuevo «física»³⁹. Cada vez más ha ido cristalizando la teoría de la evolución como el camino para hacer que desaparezca finalmente la metafísica, para hacer que la «hipótesis Dios» (Laplace) sea superflua, y para formular una explicación rigurosamente «científica» del mundo. Una teoría de la evolución que, abarcando la totalidad, explica todo lo real se ha convertido en una especie de «filosofía primera», que constituye —por decirlo así— el genuino fundamento para la comprensión ilustrada del mundo⁴⁰. Todo intento de poner en juego otras causas que no sean las estudiadas en semejante teoría «positiva», todo intento por construir una «metafísica», aparecerá como una recaída en la época anterior a la ilustración, como el abandono de la pretensión universal de las ciencias. Con ello, la idea cristiana acerca de Dios debe considerarse como una idea no-científica. No le corresponde ya una *theologia physica* (θεολογία φυσική): la única *theologia naturalis*, dentro de tal perspectiva, es la doctrina de la evolución, y esta no conoce precisamente a ningún Dios, ni a un Creador en el sentido del cristianismo (del judaísmo y del islam), ni a un alma del mundo o a una fuerza impulsora interna en el sentido del estoicismo. A lo sumo, como hace el budismo, se podría considerar a todo este mundo como apariencia, y a la nada como lo verdaderamente real y, en este sentido, se podrían justificar las formas místicas de religión que, por lo menos desde la Ilustración, no hacen ya competencia directa.

¿Se ha dicho con eso la última palabra? ¿Según esto la razón y el cristianismo se hallan definitivamente separados entre sí? Desde luego, no hay ningún camino que pueda prescindir de la discusión

39. Sobre A. Comte, cf. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1983 (versión cast.: *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1997).

40. Un clásico de este intento sigue siendo J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970 (versión cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona 1989). Para una revisión general de este tema, cf. R. Chandebois, *Pour en finir avec le Darwinisme. Une nouvelle logique du vivant*, Montpellier 1993.

acerca del alcance de la teoría de la evolución como filosofía primera y acerca de la exclusividad del método positivo como única forma de ciencia y racionalidad. Por eso, esta discusión debe ser emprendida por ambas partes de manera objetiva y con disposición para escuchar a la parte contraria, cosa que ha sucedido muy pocas veces. Nadie podrá poner seriamente en duda las pruebas científicas en favor de los procesos microevolutivos. R. Junker y S. Scherer dicen a este propósito en su «antología crítica» sobre la evolución: «Tales procesos son conocidos muchas veces por procesos naturales de variación y de desarrollo. Su investigación por la biología evolutiva proporcionó importantes ideas sobre la capacidad de adaptación, que parece ser genial, de los sistemas vivos»⁴¹. En consecuencia, afirman que la investigación sobre los orígenes puede considerarse con razón como la disciplina regia de la biología. Por tanto, no guarda relación con ello la pregunta que un creyente formulará ante la razón moderna, sino que estará relacionada con la ampliación que se hace de esa disciplina hasta convertirla en la categoría de una *philosophia universalis* que quiera ser la explicación total de lo real, y que no esté dispuesta a dejar libre ya ningún otro plano para el pensamiento. Dentro de la doctrina de la evolución misma, el problema se anuncia en la transición de la microevolución a la macroevolución, transición acerca de la cual declaran Szathmary y Maynard Smith, ambos convencidos partidarios de una teoría global de la evolución: «No hay ninguna razón teórica que permita esperar que las líneas evolutivas, con el tiempo, vayan aumentando en complejidad; no existen tampoco pruebas empíricas de que tal cosa suceda»⁴².

La cuestión que hay que plantear aquí llega, desde luego, a un nivel más profundo: se trata de saber si la doctrina de la evolución puede presentarse como teoría universal acerca de todo lo real, más allá de la cual no sean admisibles ya, o no sean necesarias, ulteriores preguntas acerca del origen y de la esencia de las cosas, y se trata de saber también si tales cuestiones últimas no sobrepasan ya el ámbito de lo investigable por las meras ciencias naturales. Yo de-

41. R. Junker-S. Scherer, *Evolution. Ein kritisches Lesebuch*, Gießen 1998, 5.

42. E. Szathmary-M. Smith, *The mayor evolutionary transitions: Nature* 374, 227-232; citado según Junker-Scherer, *Evolution*, 5.

searía formular la pregunta de manera más concreta todavía. ¿Se ha dicho todo con un tipo de respuestas como el que encontramos, por ejemplo, en Popper, con la siguiente formulación: «La vida, tal como nosotros la conocemos, consta de ‘cuerpos’ físicos (mejor dicho, de procesos y estructuras) que resuelven problemas. Eso lo ‘aprendieron’ las diversas especies por medio de la selección natural, es decir, por el método de la reproducción más la variación; un método que, por su parte, fue aprendido según el mismo método. Se trata de una regresión, pero no de una regresión hasta lo infinito...»?⁴³ Yo no lo creo así. En último término se trata de una alternativa que no puede resolverse simplemente en el terreno de las ciencias naturales y que, en el fondo, tampoco puede resolverse ya filosóficamente. Se trata de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas. Se trata de saber si lo real surgió en virtud de la casualidad y la necesidad —o, para decirlo con Popper, que sigue en esto a Butler, se trata de saber si lo real surgió de *luck* y *cunning*⁴⁴ [casualidad afortunada y previsión]—, es decir, de lo irracional; se trata de saber si lo racional es un subproducto casual de lo irracional y en el océano de lo irracional carece también de importancia, o si sigue siendo verdad lo que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: «In principio erat Verbum», al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy día, lo mismo que entonces, la opción en favor de la prioridad de la razón y de lo racional. La cuestión última, como ya se dijo, no puede decidirse por medio de argumentos de las ciencias naturales, e incluso el pensamiento filosófico tropieza aquí con sus límites. En este sentido no existe una destacada posibilidad de probar la opción fundamental cristiana. Pero ¿acaso la razón puede renunciar propiamente a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, al carácter primordial del *logos*, sin suprimirse a sí misma? El modelo de explicación presentado por Popper, que con otras exposiciones de la «filosofía primera» reaparece en diversas

43. K. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1979, 260 (versión cast.: *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid 2002).

44. K. Popper, *Ausgangspunkte*, 262.

variaciones, muestra que la razón no puede menos de concebir también a lo irracional según su propia medida, es decir, de creer que lo irracional es capaz de pensar racionalmente (¿de resolver problemas, de aprender métodos!), con lo cual esa filosofía vuelve a asentar implícitamente la primacía de la razón, algo que ella misma acababa de negar. Por medio de su opción en favor de la primacía de la razón, el cristianismo seguiría siendo también hoy día «ilustración»; y yo pienso que cualquier ilustración que elimine esa opción, yendo en contra de todas las apariencias, no significaría ya una evolución, sino realmente una involución de la ilustración.

Hemos visto que, según la mente del mundo cristiano primitivo, los conceptos de naturaleza, hombre, Dios, *ethos* y religión se hallaban indisolublemente entrelazados, y que esta vinculación contribuyó precisamente a que se comprendiera al cristianismo en medio de la crisis de los dioses y de la crisis de la ilustración en el mundo antiguo. La orientación de la religión hacia una visión razonable de la realidad en general, el *ethos* como parte de esa visión y su aplicación concreta bajo la primacía del amor se asociaban entre sí. La primacía del *logos* y la primacía del amor se mostraron como idénticas. El *logos* aparecía no sólo como razón matemática sobre el fondo de todas las cosas, sino también como amor creador que llega hasta el punto de sufrir conjuntamente con la criatura. El aspecto cósmico de la religión, que adora al Creador en el poder del ser, y el aspecto existencial de la religión, la cuestión de la redención, se entreveraban y constituían una única cosa. De hecho, seguirá siendo insuficiente toda explicación de lo real que no sea capaz de fundamentar un *ethos* con sentido y de manera clarividente. En realidad, la teoría de la evolución, cuando quiere ampliarse hasta llegar a ser la *philosophia universalis*, trata también ahora de fundamentar de nuevo el *ethos*, haciéndolo de manera evolutiva. Pero ese *ethos* evolutivo, que encuentra ineludiblemente su concepto clave en el modelo de la selección, es decir, en la lucha por la supervivencia, en la victoria del más fuerte, en la adaptación exitosa, tiene pocas cosas consoladoras que ofrecer. Aunque de múltiples maneras se trate de embellecerlo, sigue siendo en último término un *ethos* cruel. El esfuerzo por destilar lo racional partiendo de lo que es en sí irracional fracasa aquí de manera ostentosa. Todo ello vale bien poco para una ética de la paz universal, del

amor práctico al prójimo, de la necesaria superación de lo propio, que es algo que nosotros tanto necesitamos.

En medio de esta crisis de la humanidad, el intento por volver a dar al cristianismo un sentido comprensible como *religio vera* tiene que aplicarse por igual, como quien dice, a la ortopraxis y a la ortodoxia. En lo más profundo, su contenido tendrá que consistir hoy día, igual que entonces, en que el amor y la razón se aúnen como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor, y el amor es la verdadera razón. En su unidad son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real.

3. *La fe, la verdad y la cultura: reflexiones en torno a la encíclica «Fides et ratio»*

¿De qué se trata propiamente en la encíclica *Fides et ratio*? ¿Será un documento exclusivamente para especialistas, un intento por restaurar desde una perspectiva católica una disciplina —la filosofía— que se halla en crisis y, por tanto, de interés únicamente para los filósofos, o propone una cuestión que nos atañe a todos? Podemos formularlo también de otro modo: ¿necesita la fe propiamente a la filosofía, o bien la fe (que, según san Ambrosio, fue confiada a pescadores y no a dialécticos) es completamente independiente de la existencia o inexistencia de una filosofía abierta a la fe? Si a la filosofía se la considera únicamente como una disciplina académica entre otras, entonces la fe es, de hecho, independiente de ella. Ahora bien, el papa Juan Pablo II entiende la filosofía en un sentido mucho más amplio y mucho más acorde con su origen. La cuestión que la filosofía se plantea es si el hombre es capaz de conocer la verdad, las verdades fundamentales acerca de sí mismo, acerca de su origen y de su futuro, o si el hombre vive en un crepúsculo imposible de esclarecer y, por tanto, debe replegarse finalmente a la mera pregunta acerca de lo que le resulta útil. Lo peculiar de la fe cristiana en medio del mundo de las religiones es que esa fe asegura decirnos la verdad acerca de Dios, del mundo y del hombre, y reclama ser la *vera religio*, la religión de la verdad. «Yo soy el camino, la verdad y la vida»: en estas palabras de Cristo, tomadas del Evangelio de Juan (Jn 14, 6), se expresa la pretensión fundamental

de la fe cristiana. En esta pretensión se basa la tendencia misionera de la fe: tan sólo porque la fe cristiana es la verdad, afecta a todos los hombres; si fuera únicamente una variante cultural de experiencias religiosas del hombre, expresadas simbólicamente en clave, y que nunca pudieran descifrarse, entonces la fe tendría que permanecer en su ámbito cultural y dejar a las demás creencias en el suyo.

Pero esto significa que la cuestión acerca de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana en general y, en este sentido, la fe tiene que relacionarse ineludiblemente con la filosofía. Si yo tuviera que caracterizar en breves palabras la intención determinante de la encíclica, diría: quiere rehabilitar la cuestión acerca de la verdad en un mundo caracterizado por el relativismo; quiere que la cuestión acerca de la verdad (que en la situación de la ciencia actual, que busca, sí, verdades, pero que en gran parte descalifica como no-científica la cuestión acerca de la verdad) vuelva a tener vigencia como una tarea racional y científica, porque, de lo contrario, la fe se quedaría sin aire que respirar. La encíclica desea sencillamente infundir de nuevo ánimos para emprender la aventura de la verdad. Con ello, habla a un ámbito mucho más extenso que el de la fe, pero también habla de lleno para el mundo de la fe.

Las palabras, la palabra y la verdad

Lo poco moderno que resulta hoy plantear la cuestión acerca de la verdad, lo expuso ingeniosamente el escritor y filósofo inglés C. S. Lewis en una obra de éxito, que se publicó por vez primera en el decenio de 1940: *The Screwtape Letters*. La obra contiene cartas ficticias de un diablo de alto rango, llamado Screwtape, que da instrucciones a un principiante sobre la manera de seducir al hombre y le enseña cómo ha de proceder correctamente. El modesto demonio había manifestado a su superior la preocupación que tenía de que precisamente personas especialmente inteligentes leyeran los libros de sabiduría de los antiguos y de esta manera pudieran llegar a descubrir los vestigios de la verdad. Screwtape le tranquiliza señalándole el punto de vista histórico, al que las personas doctas del mundo occidental habían llegado, convencidos feliz-

mente por los espíritus infernales, y este punto de vista significaba «que la única cuestión que con seguridad no se plantearía nunca sería la que trataba acerca de la verdad de lo leído; en vez de eso, se formularían preguntas acerca de las influencias y dependencias, acerca de la evolución del correspondiente escritor, acerca de su influencia histórica, etc.»⁴⁵. Josef Pieper, que en su tratado sobre la interpretación recogió este pasaje de la obra de Lewis, señala, a este propósito, que las ediciones, por ejemplo, de Platón o de Dante, impresas en los países dominados por el comunismo, van precedidas siempre por una introducción que trata de proporcionar al lector una comprensión «histórica» de la obra y que, de este modo, quiere excluir la cuestión acerca de la verdad⁴⁶. Semejante manera de cultivar la ciencia se convierte en una inmunización contra la verdad. La cuestión acerca de si lo expresado por el autor es verdadero, y hasta qué punto lo es, sería una cuestión nada científica; se saldría del ámbito de lo probable y demostrable y recaería en la ingenuidad del mundo precrítico. De este modo se neutraliza también la lectura de la Biblia: podemos explicar cuándo y en qué circunstancias surgió un enunciado, y de este modo lo encuadramos en lo histórico, lo cual finalmente no nos afecta. Detrás de esta manera de «interpretación histórica» se halla una actitud fundamental ante la realidad, que nos dice: Es absurdo preguntar acerca de lo que es; lo único que podemos preguntar es acerca de lo que somos capaces de hacer con las cosas. No se trata de la verdad, sino de la praxis, del dominio de las cosas que nos resultan útiles. Claro que frente a esta limitación, al parecer tan convincente, del pensar humano, se alza la pregunta: ¿qué es lo que propiamente nos resulta útil?, ¿y para qué nos resulta útil?, ¿para qué existimos nosotros mismos? Quien considere las cosas con profundidad, verá en seguida claramente que en esta actitud fundamental moderna se encierra una falsa humildad y una equivocada arrogancia: la falsa humildad, que niega al hombre la capacidad para conocer la verdad, y

45. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, Londres 1965; versión alemana: *Dienstanweisung für einen Unterteufel*, Freiburg 1999, 139s (versión cast.: *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid 2004). Citado aquí según J. Pieper, *Was heißt Interpretation?*, en Id., *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke 3), Hamburg 1995, 226s.

46. J. Pieper, *Was heißt Interpretation?*, 227.

la equivocada arrogancia, con la que el hombre se alza a sí mismo sobre las cosas, sobre la verdad, convirtiendo la extensión de su poder, el señorío sobre las cosas, en la meta de su pensamiento.

Lo que en Lewis aparece en forma de ironía, hoy día podemos verlo presentado científicamente en publicaciones. En ellas se elimina abiertamente como ajena a la ciencia la cuestión acerca de la verdad. El exegeta alemán Marius Reiser se refirió brevemente a las palabras de Umberto Eco en su exitosa novela *El nombre de la rosa*, cuando dice: «La única verdad se llama: aprender a liberarse de la morbosa pasión por la verdad»⁴⁷. El fundamento esencial de esa inequívoca renuncia a la verdad consiste en lo que hoy día se denomina el «giro lingüístico»: no podemos remontarnos más allá del lenguaje y de sus imágenes; la verdad estaría condicionada por el lenguaje y ligada al lenguaje⁴⁸. Ya en el año 1901 había acuñado M. Mauthner la siguiente frase: «Pero lo que se denomina el pensamiento, eso es únicamente lenguaje vano»⁴⁹. Reiser habla, a este propósito, del «abandono de la convicción» de que «con recursos lingüísticos puede uno referirse a lo que queda fuera del lenguaje»⁵⁰. El exegeta protestante U. Luz —totalmente en consonancia con lo que hemos oído al principio de labios de Screwtape— afirma que la crítica histórica, en la modernidad, ha abdicado ante la cuestión acerca de la verdad. Él se cree obligado a aceptar esa capitulación y a admitir que hoy día la verdad no se puede encontrar más allá de los textos; únicamente se hallan expresiones (en competencia unas con otras) de la verdad, ofertas de la verdad, que se han propugnado en discurso público en el mercado de las concepciones del mundo y de la vida⁵¹.

47. M. Reiser, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz*: Trierer Theologische Zeitschrift 108 (1999) 62-81, concretamente 72; U. Eco, *Der Name der Rose*, München 1982, 624 (versión cast.: *El nombre de la rosa*, Barcelona 2000).

48. M. Reiser, *Bibel und Kirche*, 63, refiriéndose a O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Maguncia 1993, 73-97.

49. F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., Stuttgart 1901, reimpr. Frankfurt 1982. La cita se halla en el volumen tercero, 635. Cf. M. Reiser, *Bibel und Kirche*, 73.

50. Cita de M. Reiser, *Bibel und Kirche*, 73s.

51. *Ibid.*, 73s. U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft*: New Testament Studies 44 (1998) 317-339.

El que reflexione sobre todo esto no podrá menos de recordar un profundo pasaje del *Fedro* de Platón. Allí Sócrates narra a Fedro una historia que él había escuchado de los antiguos, que sabían lo que era lo verdadero. Al rey egipcio Thamus vino a verle una vez Toth, el «padre de las letras» y el «dios del tiempo». Él habría instruido al soberano en diversas artes de su invención y especialmente en el arte de escribir ideado por él. Gloriándose de su invento, había dicho el dios al rey: «Este conocimiento, oh rey, hará a los egipcios más sabios y más dignos de ser recordados, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero el rey no se deja impresionar. Prevé lo contrario como consecuencia del conocimiento del arte de escribir: «Porque es olvido lo que producirá en el alma de quienes lo aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles además de tratar, porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de ser sabios de verdad»⁵². Aquel que piense hoy día en los programas televisivos, procedentes del mundo entero, que llenan a la gente de informaciones y hacen que los hombres sean sabios aparentemente; aquel que piense en las extensas posibilidades de los ordenadores y de internet, que permiten, por ejemplo, tener a mano inmediatamente todos los textos de un padre de la Iglesia sobre un término, pero sin haber penetrado a fondo en el pensamiento del mismo, no considerará exageradas tales advertencias. Platón no rechaza la escritura como tal, de la misma manera que nosotros no rechazamos tampoco las nuevas posibilidades de la información, sino que hacemos uso juiciosamente de ellas; pero Platón nos hace una seria advertencia, cuya importancia queda atestiguada a diario por las consecuencias del «giro lingüístico» y por muchas circunstancias

52. Platón, *Fedro* 274d-275b. Cf., a propósito, H. Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*, Freiburg 1998, 27s.

que todos conocemos. H. Schade muestra el meollo de lo que Platón quiere decirnos hoy día con ese texto: «Contra lo que Platón nos pone en guardia es contra la utilización excesiva de un método filológico y contra la pérdida de realidad que dicha utilización lleva consigo»⁵³.

Allá donde la escritura convierte lo escrito en una barrera que se opone al conocimiento de su contenido, entonces la escritura misma se ha convertido en un arte negativo que no hace al hombre más sabio, sino que lo destierra a una morbosa sabiduría de apariencias. Por eso, A. Kreiner señala con razón frente al «giro lingüístico»: «El abandono de la convicción de relacionarse mediante recursos lingüísticos con contenidos extralingüísticos, equivale al abandono de un discurso que de algún modo es todavía significativo»⁵⁴. Sobre esta misma cuestión observa el papa lo siguiente en su encíclica: «La interpretación de esta Palabra [= la Palabra de Dios] no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera»⁵⁵. El hombre no está preso en el gabinete de espejos de las interpretaciones; él puede y debe irrumpir hacia lo real, que se halla detrás de las palabras y que a él se le muestra en las palabras y por medio de ellas.

Aquí hemos llegado al núcleo de la confrontación de la fe cristiana con un determinado tipo de cultura moderna, que hoy día de-searía pasar como la cultura moderna por excelencia, pero que —¡gracias a Dios!— no es más que una variedad de la misma. Esto salta a la vista en la crítica que el filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais formuló contra la encíclica. Precisamente porque ésta insiste en la necesidad de la cuestión acerca de la verdad, declara él que «la cultura católica oficial (precisamente la de la encíclica) no tendría ya nada que decir a la 'cultura tout court' ...»⁵⁶. Pero esto significa también: la cuestión acerca de la verdad se halla fuera de la «cultura tout court». Y esa «cultura tout court» ¿no será enton-

53. H. Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*, 27.

54. A. Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg 1992, 116; citado según Reiser, *Bibel und Kirche*, 74.

55. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 84.

56. P. Flores d'Arcais, *Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika «Fides et ratio»*: Frankfurter Allgemeine Zeitung 51 (2.3.1999).

ces, más bien, una anticultura? Y su arrogancia con la que pretende ser la cultura por excelencia ¿no será entonces una arrogancia insolente y menospreciadora del hombre?

De esto se trata precisamente, como constatamos cuando Flores d'Arcais acusa a la encíclica pontificia de tener «consecuencias mortales para la democracia», e identifica sus enseñanzas con el tipo «fundamentalista» del islam. La razón es que el papa designó a las leyes que permiten el aborto y la eutanasia como carentes de auténtica validez jurídica⁵⁷. Aquel que de este modo se oponga a un parlamento elegido y con pretensiones eclesiales trate de ejercer poder civil, mostraría que su pensamiento lleva esencialmente la marca de un dogmatismo católico. Tales afirmaciones presuponen que, por encima de la decisión de una mayoría, no existe ya ninguna otra instancia. La mayoría accidental se convierte en lo absoluto. Porque lo absoluto, lo ineludible vuelve a existir de nuevo. Nos hallamos expuestos al dominio del positivismo y de la absolutización de lo accidental, más aún, de lo manipulable. Si al hombre se le excluye de la verdad, entonces lo único que puede dominar sobre él es lo accidental, lo arbitrario. Por eso, no es «fundamentalismo», sino un deber de la humanidad el proteger al hombre contra la dictadura de lo accidental que ha llegado a hacerse absoluto, y devolver al hombre su propia dignidad, que consiste precisamente en que ninguna instancia humana pueda dominarlo, porque él se encuentra abierto hacia la verdad misma. La encíclica, precisamente por su insistencia en la capacidad para alcanzar la verdad, constituye una apología sumamente necesaria del hombre en contra de lo que pretendería ser «la cultura *tout court*».

57. En los n. 68-74 de la encíclica *Evangelium vitae*, el papa argumenta detenidamente en contra de la tesis de que la legislación de una sociedad debe limitarse a consignar y aceptar las convicciones de la mayoría; la conciencia privada y el ordenamiento público deberían mantenerse estrictamente separados (n. 69). El papa contrapone a esto la concepción de que la democracia no debe convertirse en un sustitutivo de la moralidad; el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve (n. 70). Estas exposiciones fundamentales acerca de los principios de la doctrina del Estado no pueden rechazarse con la impertinente calificación de «fundamentalismo»; merecen, por lo menos, que vuelva a tenerse las debidamente en cuenta. A este propósito yo desearía remitir también a mi obra *Wendezeit für Europa?*, Einsiedeln-Freiburg 1991.

Claro que es difícil lograr que, dado el canon de métodos que se ha impuesto como la «marca característica de lo científico», vuelva a tener entrada en el debate público la cuestión acerca de la verdad. Por eso, es necesario una controversia fundamental acerca de la esencia de la ciencia, sobre la verdad y el método, sobre la tarea propia de la filosofía y sobre sus posibles caminos. El papa no consideró como tarea suya abordar en la encíclica la cuestión enteramente práctica de si la verdad puede llegar a ser de nuevo «científica», y hasta qué punto puede serlo. No quiso realizar por sí mismo lo que es tarea de los filósofos, pero quiso advertir seriamente contra la tendencia autodestructora de la «cultura *tout court*». Precisamente esta seria advertencia es un acto genuinamente filosófico, actualiza el origen socrático de la filosofía y demuestra así la potencia filosófica que se encierra en la fe bíblica. Está en contradicción con la esencia de la filosofía un tipo de procedimiento científico que prohíbe a la filosofía plantearse la cuestión acerca de la verdad, o que hace imposible plantearla. Esta cerrazón de la razón en sí misma, este empequeñecimiento de la razón, no puede ser la norma para la filosofía. Y la ciencia, en cuanto totalidad, no puede imposibilitar plantearse la genuina pregunta del hombre, sin la cual la ciencia misma sería finalmente una vana y peligrosa ocupación. No puede ser tarea de la filosofía el someterse a un canon metodológico que tiene su razón de ser en sectores particulares del pensamiento. Su tarea debe ser precisamente reflexionar sobre el procedimiento científico en su totalidad, comprender críticamente su esencia y sobrepasarlo a la vez de forma racionalmente justificable, llegando a lo que le da propiamente su sentido. La filosofía debe preguntar siempre acerca del hombre mismo y, por tanto, tiene que indagar siempre acerca de la vida y la muerte, acerca de Dios y la eternidad. Para ello, tendrá que servirse ante todo de una aporía que cuestione aquella clase de procedimiento científico que corta al hombre el camino para plantearse esas cuestiones y, partiendo de esas aporías que nuestra sociedad presenta claramente ante nuestros ojos, tendrá que volver a abrir el camino hacia lo necesario y hacia lo que aleja de nosotros la situación calamitosa. En la historia de la filosofía moderna no faltaron nunca tales intentos, y también en la actualidad existen suficientes enfoques alentadores que quieren abrir de nuevo la puerta a la cuestión acerca de la ver-

dad, la puerta que sobrepase la actitud del lenguaje que gira en torno de sí mismo⁵⁸. En este sentido, el llamamiento de la encíclica es indudablemente una crítica de la cultura, una crítica de nuestra actual constitución cultural, pero se halla al mismo tiempo en profunda unidad con elementos esenciales de la lucha intelectual de la Edad Moderna. Nunca será anacrónica la seguridad de buscar y hallar la verdad. Esta seguridad es precisamente la que mantiene al hombre en su dignidad, la que rompe los particularismos y, sobrepasando las fronteras culturales, aproxima a los hombres entre sí, partiendo de aquella dignidad que es común a todos ellos.

La cultura y la verdad

a) Sobre la esencia de la cultura

Nuestras últimas reflexiones podríamos designarlas como la controversia entre la fe cristiana que se expresa en la encíclica y un determinado tipo de cultura moderna; pero en ellas quedó entre paréntesis la faceta científica y tecnológica de la cultura. Nuestra atención se dirigió hacia los aspectos relativos a las ciencias humanas que se hallan en nuestra cultura. No sería difícil demostrar que la perplejidad de esas ciencias humanas en lo que respecta a la cuestión acerca de la verdad —una perplejidad que entretanto se ha convertido precisamente en cólera hacia esa cuestión— se basa ante todo en que tales ciencias quieren emplear el mismo canon metodológico y alcanzar la misma clase de seguridad que se da en el ámbito empírico. La limitación metodológica de las ciencias naturales a lo comprobable experimentalmente se convierte precisamente en la garantía del carácter científico, más aún, de la racionalidad en general. La renuncia metodológica, que tiene sen-

58. En este aspecto, la enumeración de los nombres que la encíclica ofrece en el n. 74 es indudablemente demasiado modesta. Bastará recordar tan sólo la importancia que tuvo en el siglo XX la escuela fenomenológica —desde Husserl a Scheler— y la gran corriente del personalismo con nombres como F. Ebner, E. Mounier y G. Marcel, o grandes pensadores judíos como Bergson, Buber y Levinas, para ver que la filosofía sigue siendo posible en el sentido en que la encíclica la entiende y que se halla realmente presente en numerosos personajes.

tido y que incluso es necesaria en el marco de la ciencia empírica, se convierte así en un muro contra la cuestión acerca de la verdad: en el fondo se trata del problema sobre la verdad y el método, de la universalidad de un canon metodológico de carácter estrictamente empírico. Frente a esa universalidad, el papa defiende la pluralidad de los caminos de la mente humana, la amplitud también de la racionalidad, la cual, según la correspondiente índole del objeto, tiene que conocer asimismo diferentes métodos. Lo que no es material no puede abordarse con métodos que se acomoden a lo material. De esta manera podríamos sintetizar a grandes rasgos la objeción presentada por el papa contra una forma de racionalidad que es unilateral.

La disputa con la cultura moderna, la disputa en torno a la verdad y al método es una línea fundamental en la estructura de nuestra encíclica. Pero la cuestión acerca de la verdad y de la cultura se presenta también bajo otro aspecto, que remite esencialmente hacia el ámbito propiamente religioso. A la pretensión de universalidad de lo cristiano, que se fundamenta en la universalidad de la verdad, suele contraponérsele hoy día la relatividad de las culturas. El tema se escucha ya, en el siglo XVIII, en Gotthold Ephraim Lessing, quien presenta a las tres grandes religiones en la parábola de los tres anillos, uno de los cuales ha de ser el genuino y verdadero, pero la autenticidad no resulta ya comprobable: la cuestión acerca de la verdad es insoluble y queda sustituida por la cuestión acerca del efecto sanador y purificador de la religión. A comienzos del siglo XX, Ernst Troeltsch —como ya hemos indicado en otros contextos— abordó expresamente la cuestión acerca de la religión y la cultura, la verdad y la cultura. Aunque al principio consideraba todavía al cristianismo como la «revelación más completa de la religiosidad personalista, como la única ruptura perfecta con los límites y condicionamientos de la religión primitiva», sin embargo, en el transcurso de su pensamiento, la perspectiva de la verdad se fue convirtiendo cada vez más en una definición cultural de la religión, sometiendo así todas las religiones al relativismo de las culturas. La validez del cristianismo se convierte finalmente para él en un «asunto europeo»: el cristianismo es la índole de religión adecuada para Europa, mientras que reconoce «absoluta independencia» al budismo y al brahmanismo. Se ha eliminado prácticamente la

cuestión de la verdad; la frontera de las culturas ha llegado a hacerse infranqueable⁵⁹.

Por eso, una encíclica que se halla enteramente orientada hacia la aventura de la verdad, tenía que plantear también la cuestión acerca de la verdad y la cultura. Tenía que preguntarse si puede haber en general una comunión de las culturas en la única verdad: si la verdad puede enunciarse para todos los hombres, sobrepasando sus respectivas formas culturales, o si últimamente puede presentarse sólo de manera asintótica detrás de las formas culturales diferentes o incluso opuestas.

A un concepto estático de la cultura, que presupone formas culturales fijas, que en último término permanecen constantes y sólo pueden hallarse yuxtapuestas, pero que no pueden confluir unas en otras, el papa contrapuso en la encíclica una comprensión dinámica y comunicativa de la cultura. Él acentúa que «las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia»⁶⁰. Por eso, se designa a las culturas como expresión de la única esencia del hombre, partiendo del dinamismo del hombre que sobrepasa todas las fronteras. Por ello, las culturas no están fijadas de una vez para siempre en una única forma; poseen la capacidad de progresar y de transformarse, y poseen también, claro está, el peligro de decaer. Están dispuestas intrínsecamente para el encuentro y la fecundación mutua. Puesto que la apertura interna del hombre hacia Dios marca en ellas tanto más su impronta cuanto mayores y más puras son esas culturas, por eso mismo está inscrita en ellas su disposición interna para la revelación de Dios. La revelación no es para ellas nada extraño, sino que responde a una expectación interna que se halla en las culturas mismas. Theodor Haecker habló, a este respecto, del carácter adventual de las culturas precristianas⁶¹ y, entretanto, numerosas y variadas investigaciones en materia de historia de las religiones mostraron también este

caminar de las culturas hacia el *Logos* de Dios, que se hizo carne en Jesucristo⁶². El papa recoge, a este propósito, la enumeración de pueblos que se hace en el relato de Pentecostés (Hch 2, 7-11), donde se nos refiere cómo a través de todas las lenguas y en todas las lenguas, es decir, en todas las culturas, representadas en las lenguas, se escucha el testimonio en favor de Jesucristo. En todas esas lenguas, la palabra humana se convierte en portadora del hablar propio de Dios, de su propio *Logos*. La encíclica dice además: «El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura...»⁶³.

Partiendo de ahí, el papa desarrolla ejemplarmente para la relación general de la fe cristiana con las culturas precristianas, según el ejemplo de la cultura india, las normas que deben observarse en el encuentro de dichas culturas con la fe. Remite en primer lugar de manera muy breve al gran auge intelectual del pensamiento indio, que lucha por liberar al espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, y que de esta manera pone en práctica la apertura metafísica del hombre, que luego quedó plasmada también en el pensamiento de importantes sistemas filosóficos⁶⁴. Con estas referencias habrá quedado clara la tendencia universal de las grandes culturas, su superación del espacio y del tiempo, y con ello también su avance hasta el ser del hombre y hasta sus más elevadas posibilidades. En esto consiste la capacidad de diálogo entre unas culturas y otras, concretamente entre la cultura india y las culturas que nacieron en el terreno de la fe cristiana. Así que del contacto interno, como quien dice, con la cultura india se deriva por sí mismo el primer criterio: consiste en «la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas»⁶⁵. De ahí se sigue un segundo criterio: «Cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no pue-

59. Cf., a propósito, H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen* III, Paderborn 1996, 60-77.

60. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 70.

61. Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes*, München 1947, por ejemplo, 117s.

62. Cf., por ejemplo, H. Bürkle, *Der Mensch*, 14-40.

63. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 71.

64. *Ibid.*, 72.

65. *Ibid.*

de olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios...»⁶⁶. Finalmente, la encíclica menciona una tercera norma, que se sigue de las reflexiones que se han hecho hasta entonces acerca de la esencia de la cultura: habrá «que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano»⁶⁷.

b) *La superación de las culturas en la Biblia y en la historia de la fe*

Cuando el papa insiste en lo irrenunciable de la herencia cultural una vez adquirida, herencia que se convirtió en vehículo de la común verdad de Dios y del hombre mismo, entonces surge naturalmente la pregunta de si con ello no se canoniza un eurocentrismo de la fe. Eurocentrismo que, por otra parte, no parece quedar suprimido por la circunstancia de que, en la ulterior historia de la fe, puedan integrarse nuevas herencias y, de hecho, se hayan integrado ya en la identidad de la fe, que es una identidad ya existente y que afecta a todos. Sigue siendo ineludible la pregunta: ¿hasta qué punto es griega y hasta qué punto es latina la fe, la cual, por lo demás, no surgió en el mundo griego y latino, sino en el mundo semítico del Próximo Oriente, en el cual estuvieron siempre en contacto, y siguen estándolo, Asia, África y Europa? La encíclica adopta una actitud ante este problema, especialmente en su capítulo segundo sobre el desarrollo del pensamiento filosófico en el interior de la Biblia, y en el capítulo cuarto al exponer el encuentro, obrado por el destino, de esta sabiduría de la razón, nacida en la fe, con la sabiduría griega de la filosofía. Se trata de una cuestión que, contemplada desde distintas facetas, hallamos constantemente en el presente libro. Una vez llegados a este lugar, serán útiles las siguientes indicaciones.

En la Biblia misma se procesan ya múltiples pensamientos religiosos y filosóficos, procedentes de distintos mundos culturales.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

La palabra de Dios se desarrolla en un proceso de encuentros con la búsqueda del hombre, que quiere hallar respuesta a sus preguntas principales. Esa palabra no cayó simplemente del cielo, sino que es precisamente una síntesis de culturas. Pero, si vemos las cosas con mayor profundidad, reconoceremos un proceso en el cual Dios lucha con el hombre y le abre lentamente para que escuche su Palabra más profunda, para que se abra a Él mismo: al Hijo, que es el *Logos*. La Biblia no es sencillamente expresión de la cultura del pueblo de Israel, sino que se halla constantemente en lucha con el intento de ese pueblo por ser sencillamente él mismo, por asentarse en su propia cultura. La fe en Dios y el «sí» a la voluntad de Dios le son arrancados constantemente en contra de sus propias ideas y deseos. Esa fe se opone constantemente a la propia religiosidad de Israel y a su propia cultura religiosa, que quería expresarse en el culto en los lugares sagrados, en el culto a la diosa del cielo, en la pretensión de poder de la propia monarquía. Comenzando por la cólera de Dios y de Moisés contra el culto del becerro de oro en el Sinaí y llegando a los profetas tardíos de después del destierro, se trata siempre de arrancar a Israel de su propia identidad cultural y de sus propios deseos religiosos, para que abandone —por decirlo así— el culto de la propia nacionalidad, el culto de «la sangre y de la tierra», a fin de que se postre ante el Dios totalmente Otro, ante el Dios que no es propiedad suya, ante el Dios que creó el cielo y la tierra y que es el Dios de todos los pueblos. La fe de Israel significa un constante esfuerzo por sobrepasar la propia cultura a fin de llegar a lo abierto y dilatado de la verdad común. Es posible que los libros del Antiguo Testamento aparezcan en muchos aspectos como menos piadosos, menos poéticos, menos inspirados que importantes pasajes de los libros sagrados de otros pueblos. Pero tienen su singularidad única en ese carácter de lucha de la fe contra lo propio, en esa salida de lo propio, que comienza con la migración de Abrahán. La superación de la Ley, que es algo por lo que Pablo lucha denodadamente en virtud de su encuentro con Jesucristo resucitado, conduce esa orientación fundamental del Antiguo Testamento hacia su meta lógica: significa por completo la universalización de esa fe, que se desliga de las peculiaridades de un ordenamiento étnico concreto. Ahora están invitados todos los pueblos a entrar en este proceso de superación de lo propio, un pro-

ceso que comenzó primeramente en Israel; están invitados a volverse hacia el Dios que en Jesucristo se sobrepasó, a su vez, a sí mismo, rompiendo «el muro de enemistad» que había entre nosotros (Ef 2, 14) y conduciéndonos los unos hacia los otros en la autoenajenación de la cruz. Por consiguiente, la fe en Jesucristo, por su esencia, es una constante apertura, una irrupción de Dios en el mundo humano, y una constante salida del hombre —como respuesta— al encuentro de Dios que, a su vez, lleva al encuentro de unos hombres con otros. Todo lo propio pertenece ahora a todos, y todo lo ajeno llega a ser a la vez propio, quedando abarcada y acogida la totalidad por las palabras del padre al hijo mayor: «Todo lo mío es tuyo» (Lc 15, 31), palabras que retornan en la oración sacerdotal de Jesús como palabras que el Hijo dirige al Padre: «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío» (Jn 17, 10).

Este modelo básico determina también el encuentro del mensaje cristiano con la cultura griega, encuentro que no comienza sólo en la misión cristiana, sino que se había desarrollado ya en el interior de los escritos del Antiguo Testamento, especialmente por su traducción al griego, y a partir de ahí en el judaísmo incipiente. Este encuentro fue posible porque, en el mundo griego, se había iniciado entretanto un proceso semejante de superación de sí mismo. Los padres de la Iglesia no infundieron sencillamente en el Evangelio una cultura griega que estuviera ya fijada en sí y que se perteneciera a sí misma. Pudieron emprender el diálogo con la filosofía griega y convertirla en el instrumento del Evangelio allá donde en el mundo helénico se había puesto en marcha, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento. La fe une a los diversos pueblos, comenzando por los germanos y los eslavos, que en tiempo de la migración de los pueblos (lo que se ha dado en llamar «la invasión de los bárbaros») entraron en contacto con el mensaje cristiano, y llegando hasta los pueblos de Asia, África y América. Pero no los vincula con la cultura griega como tal, sino con la autosuperación de la misma, lo cual constituyó el verdadero punto de enlace para la exposición del mensaje cristiano. Desde ahí se tiende al dinamismo de la autosuperación. Richard Schäffler dijo a este propósito, muy acertadamente, que la predicación cristiana exigió desde un principio a los pueblos de Europa (la cual, por cierto, no existía como tal antes de

la misión cristiana) «el adiós... a todo dios autóctono de los europeos, mucho antes de que las culturas no europeas aparecieran en el horizonte»⁶⁸. Partiendo de ahí se comprenderá por qué la predicación cristiana enlazó con la filosofía, no con las religiones. Allá donde se intentó esto último, allá donde se quiso identificar a Cristo, por ejemplo, con Dionisos, Asclepio o Heracles, tales intentos quedaron pronto superados⁶⁹. La circunstancia de que no se enlazara con las religiones, sino con la filosofía, se halla íntimamente relacionada con el hecho de que no se canonizó una cultura concreta, sino de que pudo realizarse el encuadramiento en dicha cultura allá donde ella misma había comenzado a salir de sí misma, allá donde esa cultura se había puesto en camino para abrirse a la verdad común y había abandonado el encasillamiento en lo meramente propio. Esto es una referencia fundamental para comprender los vínculos con otros pueblos y culturas, y el paso de unos a otros. Claro está que la fe no puede enlazar con filosofías que excluyen la cuestión acerca de la verdad, pero sí puede hacerlo con movimientos que se esfuerzan por romper las cadenas y salir de la prisión relativista. Claro está que la fe no puede acoger directamente a las antiguas religiones. Pero las religiones pueden proporcionar a la fe formas y estructuras, y especialmente actitudes —de respeto, de humildad, de disposición para el sacrificio, de bondad, de amor al prójimo, de esperanza en la vida eterna⁷⁰—. Esto me parece también significativo —dicho sea de paso— para la pregunta acerca de la importancia de las religiones para la salvación. Las religiones no salvan —por decirlo así— como sistemas compactos y por la fidelidad que se observe a tales sistemas, sino que contribuyen a la salvación de las personas allá donde las inducen a «preguntarse acerca de Dios» (como lo expresa el Antiguo Testamento), a «buscar su rostro», a «buscar el reino de Dios y su justicia».

68. R. Schäffler, *Ent-europäisierung des Christentums?: Theologie und Glaube* 86 (1996) 121-131, la cita en 131.

69. *Ibid.*, 125.

70. Estas relaciones —recepción y transformación, discernimiento y negación— se hallan muy bien expuestas en H. Bürkle, *Der Mensch*, 18-40.

La religión, la verdad y la salvación

Permítaseme detenerme un instante más en este punto, porque afecta a una cuestión fundamental de la existencia humana, que con razón constituye también una cuestión fundamental en el actual debate teológico, pues se trata del genuino impulso del que brotó la filosofía y al cual debe retornar siempre. En este punto entran en contacto necesariamente la filosofía y la teología, si es que permanecen fieles a su cometido. La cuestión es la siguiente: ¿cómo llega el hombre a salvarse?, ¿cómo llega a ser justo? En la antigüedad, al afrontar estas preguntas, se pensó ante todo en la muerte y en lo que viene después de ella; hoy en día, el más allá se ve con inseguridad y, por tanto, queda excluido en gran manera de la reflexión; sin embargo, el presente tiene que buscar ser justo en el tiempo, y no puede descartar con ello el problema acerca de cómo dominar la muerte. Claro que, curiosamente, en el debate acerca de las relaciones entre el cristianismo y las religiones del mundo, el verdadero punto de discusión ha seguido siendo ver qué relación hay entre las religiones y la salvación eterna. La cuestión acerca de cómo puede el hombre salvarse se sigue planteando todavía en el sentido clásico. En este sentido, se ha impuesto de manera bastante general la tesis de que las religiones son, todas ellas, caminos de salvación. Puede que no sean el camino ordinario de salvación, pero si son caminos, entonces son «caminos extraordinarios de salvación»: por medio de todas las religiones se llega a la salvación; tal ha llegado a ser la opinión corriente.

Esta respuesta no corresponde sólo a la idea de la tolerancia y del respeto hacia el otro, que es una idea que actualmente se nos impone con fuerza, sino que corresponde también a la concepción moderna de Dios: Dios no puede reprobarnos a personas únicamente porque no conozcan el cristianismo, y porque no lo conozcan precisamente por haber nacido en el seno de otras religiones. Dios aceptará la piedad de esas personas exactamente igual que acepta la nuestra. Por evidente que pueda parecer a primera vista esta tesis (reforzada entretanto con otros muchos argumentos), suscita, sin embargo, algunos interrogantes. Porque las diversas religiones no sólo exigen cosas diferentes, sino también cosas opuestas. Por otro lado, atendiendo al creciente número de personas sin vinculación

religiosa, la teoría de la salvación universal se hace también extensiva a formas no-religiosas de existencia, vividas consecuentemente. De todo ello resulta la aceptación de lo contradictorio como algo que conduce al mismo fin. Es decir, nos hallamos de nuevo ante la cuestión del relativismo. Se presupone tácitamente que, en el fondo, todos los contenidos son igualmente válidos. Lo que tiene verdadera validez, eso no lo conocemos. Cada uno debe recorrer su propio camino; cada uno será bienaventurado a su manera, como decía Federico II de Prusia. Así que, a través de las teorías acerca de la salvación, el relativismo vuelve a colarse por la puerta falsa: la cuestión acerca de la verdad queda excluida de la cuestión acerca de las religiones y de la cuestión acerca de la salvación. La verdad queda sustituida por la buena intención; la religión sigue estando en el terreno subjetivo, porque lo que es objetivamente bueno y verdadero, eso no es posible conocerlo.

a) La desigualdad de las religiones y sus peligros

¿Tendremos que hacernos a esa idea? ¿Será ineludible la alternativa entre el rigorismo dogmático y el relativismo filantrópico? En mi opinión, en las teorías que acaban de exponerse hay tres cosas sobre las que no se ha reflexionado con suficiente precisión. En primer lugar, todas las religiones (y también el agnosticismo y el ateísmo) se consideran como semejantes y en igualdad de condiciones. Pero esto no es así, ni mucho menos. De hecho hay formas de religión degeneradas y morbosas, que no edifican al hombre, sino que lo alienan —la crítica marxista de la religión no brotó sencillamente de la nada—. E incluso religiones a las que se debe reconocer grandeza moral y el empeño por hallarse en el camino hacia la verdad, pueden ser morbosas en algunos trechos de su camino. En el hinduismo (que propiamente es un nombre colectivo que agrupa gran variedad de religiones) hay elementos grandiosos, pero también hay aspectos negativos: su conexión con el sistema de castas; la cremación de las viudas, algo que se había establecido inicialmente a partir de ideas simbólicas; los abusos del saktismo, por referirnos tan sólo a unos cuantos ejemplos. Pero también el islam, a pesar de sus grandezas, se halla en constante peligro de perder el equilibrio, de dar entrada a la violencia y de hacer que la re-

ligiosidad se desvíe hacia lo exterior y lo ritualista. Y, claro está, existen también, como todos sabemos perfectamente, formas morbosas de lo cristiano: por ejemplo, cuando los cruzados, al conquistar la ciudad santa de Jerusalén, en la que Cristo había muerto en favor de todos los hombres, realizaron, por su parte, un baño de sangre entre musulmanes y judíos. Esto significa que la religión exige diferenciación: diferenciación entre las formas de las religiones, y diferenciación en el interior de la religión misma, para apreciar cuál es su verdadera altura. Con la equiparación de los contenidos y con la idea de que todas las religiones son diferentes pero iguales en el fondo, no llegaremos muy lejos. El relativismo es peligroso, y lo es muy concretamente, tanto para la forma de lo humano en el individuo concreto como en la sociedad. La negativa dada a la verdad no sana al hombre. A nadie le pasará inadvertido todo lo malo que ha acontecido en la historia en el nombre de buenas opiniones y de sanas intenciones.

b) *La cuestión de la salvación*

Con ello tocamos ya el segundo punto, que de ordinario recibe poca atención. Cuando se habla sobre la importancia de las religiones para la salvación, lo asombroso es que casi siempre se piensa únicamente en que todas ellas hacen posible la vida eterna, con lo cual, claro está, se neutraliza a la vez la idea de la vida eterna, porque se la alcanza sin más. Pero de esta manera queda menguada inadecuadamente la cuestión de la salvación. El cielo comienza en la tierra. La salvación en el más allá presupone la vida recta en el más acá. Por consiguiente, no se puede en absoluto preguntar sencillamente quién va al cielo y despachar así, al mismo tiempo, la cuestión acerca del cielo. Hay que preguntarse qué es el cielo y cómo llega a la tierra. La salvación en el más allá tiene que perfilarse ya en una forma de vida que haga que el hombre sea aquí «humano» y, con ello, grato a Dios. Esto significa a su vez que, en lo que respecta a la cuestión de la salvación, hay que mirar más allá de las religiones mismas, y que esto implica ajustarse a las normas para una vida recta, las cuales no pueden relativizarse a capricho. Por consiguiente, yo diría: la salvación comienza en la rectitud del hombre en este mundo, una rectitud que abarca siempre los dos po-

los: el de la rectitud personal del individuo y el de su rectitud en la sociedad. Hay formas de conducta que nunca servirán para la rectitud del hombre, y formas de conducta que forman parte siempre de la rectitud del hombre. Esto quiere decir que la salvación no se halla en las religiones como tales, sino que se encuentra íntimamente relacionada con ellas, por cuanto y en la medida en que las religiones llevan al hombre hacia el bien, hacia la búsqueda de la verdad y del amor. Por eso, la cuestión de la salvación lleva siempre en sí un elemento de crítica de la religión, así como —a la inversa— puede estar vinculada positivamente con las religiones. En todo caso, esa cuestión tiene que ver con la unidad del bien, con la unidad de lo verdadero, con la unidad de Dios y del hombre.

c) *La conciencia moral y la capacidad del hombre para la verdad*

Esta afirmación conduce al tercer punto que deseo abordar aquí. La unidad del hombre tiene un órgano: la conciencia moral. Fue una afirmación audaz de san Pablo el propugnar que existe en todos los hombres la posibilidad de escuchar a la conciencia moral, el desligar, por tanto, la cuestión de la salvación del conocimiento y de la observancia de la Torá, y el vincularla con la común exigencia de la conciencia moral, en la cual habla el Dios único, que dice a cada uno lo que resulta verdaderamente esencial en la Torá: «Cuando los paganos que no están bajo la ley cumplen lo que atañe a la ley por inclinación natural, aunque no tengan ley, se constituyen en ley para sí mismos. Llevan los preceptos de la ley escritos en su corazón, como lo atestigua su conciencia...» (Rom 2, 14s). Pablo no dice: cuando los paganos observan lo que les dicta su religión, eso es bueno ante el juicio divino. Todo lo contrario, Pablo condena la mayor parte de las prácticas religiosas de aquel tiempo. Él remite a otra fuente distinta, a lo que está escrito en el corazón de todos, a lo que es únicamente bueno porque procede del único Dios. Claro que aquí se contraponen actualmente dos conceptos de la conciencia moral, que en la mayoría de los casos la gente suele confundir. Para Pablo, la conciencia moral es el órgano de la transparencia del Dios único en todos los hombres, que son *un solo* hombre. Por el contrario, en la actualidad la conciencia moral aparece como expresión de la absolutidad del sujeto, más

allá del cual no puede haber ninguna instancia en lo que respecta a la moral. El bien como tal no es perceptible. Al Dios único no es posible escucharle. En lo que atañe a la moral y a la religión, el sujeto humano es la instancia suprema. Eso es lógico, si la verdad como tal fuera inaccesible. Y así, en el concepto moderno de la conciencia moral, dicha conciencia es la canonización del relativismo, de la imposibilidad de establecer normas morales y religiosas comunes; mientras que, por el contrario, para Pablo y para la tradición cristiana la conciencia moral fue la garantía de la unidad del hombre y de la posibilidad de escuchar a Dios, de la común obligatoriedad del mismo y único bien⁷¹. El hecho de que en todos los tiempos hubo y hay «paganos santos» se funda en que por doquier y en todos los tiempos se puede percibir –aunque a menudo de manera sólo muy dificultosa y fragmentaria– la voz del «corazón»: en ella podemos oír dentro de nosotros mismos la Torá de Dios, que nos obliga como seres creados que somos; y en ella podemos superar lo meramente subjetivo, con la mirada puesta unos en otros y con la mirada puesta en Dios. Y esto es salvación. Por lo demás, sigue siendo un misterio lo que Dios hace con nuestro fragmentario ir hacia el bien, hacia Él. Es un misterio que no debiéramos arrogarnos la audacia de tratar de esclarecer.

Reflexiones finales

Desearía llamar la atención de los lectores sobre una referencia metodológica que hace el papa a propósito de las relaciones entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón, porque con ella se aborda la cuestión práctica de cómo puede ponerse en marcha una renovación del pensamiento filosófico y teológico, según la mente de la encíclica. En ella se habla de un «movimiento circular» entre la teología y la filosofía, y lo entiende en el sentido de que la teología ha de partir siempre de la palabra de Dios. Pero como esa palabra es Verdad, tendrá que ponerse siempre en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por llegar a la verdad y, por tanto, tendrá que entrar en diálogo con la filosofía. La

71. En cuanto a la cuestión acerca de la conciencia moral, me permito remitir a mi obra *Wahrheit, Werte, Macht*, Freiburg 1993; reed. Frankfurt 1999, 25-62.

búsqueda de la verdad, por parte del creyente, se realiza, según esto, en un movimiento en el que escuchar la palabra que ha sido pronunciada y la búsqueda de la razón se encuentran incesantemente. Con ello la fe, por un lado, se hace más profunda y pura, pero, por otro, también el pensamiento se enriquece, porque se le abren nuevos horizontes. A mí me parece que esa idea de circularidad se podría ampliar todavía un poco más: la filosofía, como tal, no debería encerrarse tampoco en lo meramente propio y pensado por ella misma. Así como debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar. De hecho, no existe ninguna gran filosofía que no haya recibido iluminaciones y orientaciones de la tradición religiosa, ya pensemos en la filosofía de Grecia y de la India, o en la filosofía que se desarrolló en el interior del cristianismo, o también en las filosofías modernas, que estaban convencidas de la autonomía de la razón y que estimaban que esa autonomía de la razón era la norma suprema del pensar, pero que seguían siendo deudoras de los grandes motivos del pensamiento que la fe bíblica proporcionó a la filosofía en su camino: Kant, Fichte, Hegel, Schelling no se concebirían sin los datos previos proporcionados por la fe, e incluso Marx, en medio de su radical reinterpretación, vive, no obstante, del horizonte de la esperanza que él había recibido de la tradición judía. Cuando la filosofía no tiene en cuenta en absoluto ese diálogo con la fe, termina siendo, como formuló una vez Jaspers, una «tarea seria que llega a estar vacía»⁷². Al final se ve obligada a renunciar a la cuestión acerca de la verdad, es decir, a abandonarse a sí misma. Porque una filosofía que no pregunta ya quiénes somos nosotros, para qué existimos, si existe Dios y si hay vida eterna, ha abdicado de ser filosofía.

Finalmente, será útil hacer referencia a un comentario sobre la encíclica que se publicó en el semanario alemán *Die Zeit*⁷³, el cual

72. Cita recogida en J. Pieper, *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, en Id., *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke 3), Hamburg 1995, 315-323, concretamente en la p. 323.

73. Edición del 2 de diciembre de 1998.

ordinariamente está distanciado, más bien, de la Iglesia. El comentarista, Jan Ross, capta con mucha exactitud la sustancia del documento pontificio, cuando afirma que el destronamiento de la teología y de la filosofía «no sólo hizo más libre al pensamiento, sino que también lo limitó». No vacila incluso en hablar del «atontamiento por la incredulidad». «La razón, al apartarse de las cuestiones últimas, se hizo indiferente y aburrida, y llegó a ser incompetente para descifrar los enigmas de la vida, los enigmas del bien y del mal, de la muerte y de la inmortalidad». La voz del papa «infundió valor a muchas personas y a muchos pueblos, sonó también como dura e incisiva en los oídos de muchos y despertó incluso odio. Pero si esa voz enmudece, entonces habrá momentos de horrible silencio». En realidad, cuando no se habla acerca de Dios y del hombre, del pecado y de la gracia, de la muerte y de la vida eterna, entonces todo el griterío y el ruido que se produzcan serán tan sólo un intento vano para no reconocer que ha enmudecido lo auténticamente humano. El papa se opuso al peligro de tal silencio, y lo hizo con su *parresia*, con la sinceridad intrépida de la fe, y de esta manera prestó un servicio no sólo a la Iglesia, sino también a la humanidad. Por ello debiéramos estarle agradecidos.

La verdad – la tolerancia – la libertad

1. La fe – la verdad – la tolerancia

¿La tolerancia y la fe en la verdad revelada son opuestas? Dicho con otras palabras, ¿la fe cristiana y la modernidad son compatibles? Si la tolerancia forma parte de los fundamentos de la Edad Moderna, entonces la afirmación de haber conocido la verdad esencial ¿no será una arrogancia pasada de moda?, ¿no será mejor rechazarla, si se quiere romper la espiral de violencia que recorre la historia de las religiones? Esta cuestión se plantea de manera cada vez más dramática en el encuentro actual entre el cristianismo y el mundo, y se va difundiendo la convicción de que la renuncia a las pretensiones de la fe cristiana de ser la verdad es la condición fundamental para la reconciliación entre el cristianismo y la modernidad.

La «diferenciación mosaica» o ¿la cuestión acerca de la verdad pertenece a la religión?

Esta pregunta la ha formulado de nuevo y la ha instrumentalizado hace poco el egiptólogo Jan Assmann, partiendo de una contraposición entre la religión bíblica y la religión egipcia, más aún, entre la religión bíblica y la religión politeísta en general, de tal manera que esta problemática aparece en sus exposiciones con toda su fundamentación histórica y filosófica¹. Vale la pena escuchar a Assmann, cuya concepción –según me parece– puede compendiarse en tres tesis fundamentales. Assmann deja en suspenso la cuestión acerca del Moisés histórico, acerca de la aparición y for-

1. J. Assmann, *Moses der Agypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien 1998.

mación de la fe monoteísta en Israel, y considera a «Moisés» como la clave del recuerdo, es decir, como clave de la manera en que se plasmó el recuerdo de la conciencia histórica. En este sentido, el autor habla de la «diferenciación mosaica», que él considera como la verdadera línea divisoria en la historia de las religiones. Estas son sus palabras: «Con lo de la diferenciación mosaica me refiero a la introducción de la diferenciación entre lo verdadero y lo falso en el ámbito de las religiones. La religión se había basado hasta entonces en la diferenciación entre lo puro y lo impuro o entre lo sagrado y lo profano, y no tenía lugar alguno para la idea de dioses falsos... a los que no se debe adorar...»². Los dioses de las religiones politeístas estarían relacionados entre sí con una equivalencia funcional y, por consiguiente, serían traducibles unos a otros. Las religiones habrían realizado la función de ser el medio para la traducibilidad intercultural. «Las divinidades eran internacionales, porque eran cósmicas... Nadie negaba la realidad de los dioses ajenos ni la legitimidad de las formas ajenas de su adoración. Para los politeísmos antiguos la idea de una religión no-verdadera resultaba completamente extraña»³. Según esto, con la introducción de la fe en un solo Dios sucede algo nuevo, algo desconcertante: ese nuevo tipo de religión sería, por su esencia misma, una «anti-religión», que descartaba como «paganismo» todo lo que le había precedido. No era ya un medio para una traducción intercultural, sino una alienación intercultural. Entonces se formó por vez primera el concepto de «idolatría» como el supremo de todos los pecados: «En la idea del becerro de oro, del 'pecado original' bíblico del iconoclasmo monoteísta... se fijó nítidamente el potencial de odio y de violencia que viene actualizándose sin cesar en la historia de las religiones monoteístas»⁴. Así, el relato del Éxodo aparece con ese potencial de violencia como el mito fundacional de la religión monoteísta y aparece como el retrato permanente de sus efectos.

La consecuencia es clara: el Éxodo debe invalidarse; hemos de regresar a «Egipto», es decir, hay que suprimir la diferenciación en-

2. Cf. E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann*: Herder-Korrespondenz 55 (2001) 186-191, la cita se encuentra en la p. 187; cf. J. Assmann, *Moses der Agypter*, 17-23.

3. J. Assmann, *Moses der Agypter*, 19.

4. *Ibid.*, 20; cf. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus?*, 188.

tre lo verdadero y lo no-verdadero en el ámbito de la religión; hemos de regresar nuevamente al mundo de los dioses, que expresan el cosmos en su riqueza y en su diversidad y que, por eso, no conocen ninguna exclusividad mutua, sino que hacen posible el entendimiento recíproco. Por lo demás, el deseo de invalidar el Éxodo impregna ya todo el Antiguo Testamento. Brota constantemente en la historia de la peregrinación por el desierto y se hace de nuevo dramáticamente presente al final de la literatura del Antiguo Testamento, en el libro primero de los Macabeos. Allí se habla de «los traidores a la ley» que proponen una alianza «con los pueblos», «porque desde que nos hemos separado de ellos nos han venido muchos males» (1 Mac 1, 11-15). Assmann, por su parte, describe detenidamente la nostalgia de Egipto, el deseo de regresar a lo que precedió a la diferenciación mosaica, el renacimiento con su veneración del *Corpus Hermeticum* como una teología de los primeros tiempos, hasta llegar a los ensueños sobre Egipto, que son propios de la Ilustración, y que aparecen en la *Flauta mágica* de Mozart como grandiosa expresión artística de esa nostalgia. Muestra de manera impresionante cómo ese nuevo interés por Egipto se va suscitando a través de los conflictos religiosos y políticos de aquella época, un interés «que habría vivido la horrible experiencia de las guerras de religión y de las controversias religiosas en torno al ateísmo, al politeísmo, al deísmo y a la actitud de los librepensadores que seguían las enseñanzas de Thomas Hobbes y de Baruch Spinoza». Egipto figuraba como el «origen de toda religión» para «la suprema convergencia de la razón y de la revelación, o de la naturaleza y la Escritura»⁵. No cabe duda de que Assmann se integra a sí mismo, a su manera, en ese movimiento de retorno a la época anterior al Éxodo, y lo hace precisamente porque considera que la diferenciación mosaica, que es la sustancia del Éxodo, constituye la fuente del mal, distorsiona la religión y ha traído al mundo la intolerancia. Si le entiendo correctamente, la fórmula de Spinoza «Deus sive natura» es para él, a la vez, la fórmula que sintetiza lo que se piensa con ese retorno, con su «Egipto»: la diferenciación entre lo verdadero y lo falso puede eliminarse de la religión, si se elimina la diferenciación entre Dios y el cosmos, si lo divino y el «mundo» vuelven a contemplarse indiferenciadamente

5. J. Assmann, *Moses der Agypter*, 40.

como una sola cosa. La diferenciación entre lo verdadero y lo falso en la religión se halla indisolublemente vinculada a la diferenciación entre Dios y el mundo. El retorno a Egipto es el retorno a los dioses, porque rechaza la existencia de un Dios contrapuesto al mundo, y considera a los dioses únicamente como formas de expresión simbólica de la naturaleza divina.

Pero al final de la obra de Assmann aparece además una tercera dimensión de la diferenciación mosaica, que afecta ahora —por decirlo así— a la faceta existencial de la religión, y que se expresa plenamente desde el alma del hombre moderno: con la diferenciación mosaica —enseña Assmann— aparece también ineludiblemente «la conciencia del pecado y el anhelo de redención». Assmann dice también a este propósito: «El pecado y la redención no son temas egipcios»⁶. Sería más bien característico de Egipto el «optimismo moral, que ‘come su pan con alegría’ con la conciencia de que ‘Dios ha bendecido desde hace mucho tiempo sus obras’ —uno de los versículos egipcios de la Biblia—» (Ecl 9, 7-10)⁷. «Da la impresión —escribe Assmann— de que con la diferenciación mosaica entró el pecado en el mundo. Tal vez sea éste el motivo más importante para cuestionar la diferenciación mosaica»⁸. Ciertamente, una cosa se ve con total acierto en estas enseñanzas: la cuestión acerca de lo verdadero y la cuestión acerca de lo bueno no pueden separarse ya la una de la otra. Si lo verdadero no es ya conocible y no puede diferenciarse de lo no-verdadero, entonces no puede conocerse tampoco el bien: la diferenciación entre el bien y el mal pierde su razón de ser.

Está bien claro que, en estas tesis esbozadas aquí brevemente, se formulan con mucha exactitud los contenidos esenciales de la crisis del cristianismo, una crisis que se va agravando cada vez más. Y es evidente también que todo esfuerzo por comprender y renovar el cristianismo debe afrontar estos interrogantes. Porque aquí aparecen conectados, junto al problema fundamental de nuestro tiempo: la cuestión acerca de la verdad y la tolerancia, otras grandes cuestiones como la actitud de la fe cristiana en la historia de las religiones y, finalmente, la problemática existencial de la culpa y

6. *Ibid.*, 281.

7. *Ibid.*, 282.

8. *Ibid.*

de la redención. No podemos aquí dar una respuesta extensa a todo ello; trataré únicamente de indicar las direcciones en las que se ha de mover el diálogo, según mi opinión.

Antes de enfrentarme a estos problemas, quizás sea útil indicar otra variante más de la negativa que se da a la religión, negativa que esta vez no procede de la historia, sino del pensamiento filosófico: la tesis de Wittgenstein a propósito de nuestro tema. G. Elisabeth M. Anscombe sintetizó la concepción de su maestro Wittgenstein en esta cuestión, expresándola en dos tesis: «1) No se puede afirmar que una religión sea la verdadera. Así se indica, cuando se dice: ‘Esa proposición religiosa no se parece a una proposición de las ciencias naturales’. 2) La fe religiosa se puede comparar con el enamoramiento de una persona, más que con su convicción de que algo sea verdadero o falso»⁹. En consonancia con esta lógica, Wittgenstein señaló en sus numerosos cuadernos de notas que no tiene importancia alguna para la religión cristiana el que Cristo haya realizado efectivamente algunas de las cosas que se refieren de él, o el que incluso haya existido o no. Esta idea se encuentra en consonancia con la tesis de Bultmann de que creer en un solo Dios que sea el Creador del cielo y de la tierra no significa creer que Dios haya creado *realmente* el cielo y la tierra, sino únicamente que uno se entiende a sí mismo como criatura y que, de este modo, vive una vida más significativa. Ideas parecidas se han venido difundiendo entretanto en la teología católica, y pueden escucharse más o menos claramente en la predicación¹⁰. Los fieles lo experimentan y se preguntan si no se les estará tomando el pelo. Vivir en bonitas ficciones podrá ser bueno para los teóricos de la religión, pero para el hombre moderno, que se plantea la cuestión acerca de con qué y para qué vivir y morir, esas ficciones no son suficientes. El abandono de la pretensión de expresar la verdad, que sería, como tal, el abandono de la fe cristiana como tal, se en-

9. Me baso aquí en informaciones proporcionadas por J. Seifert. Este autor remite a Elisabeth M. Anscombe, *Paganisme, Superstition and Philosophie*, en Mariano Crespo (ed.), *Menschenwürde und Ethik*, 93-105; L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, 32; Id. *Über Gewißheit*, ed. G. E. M. Anscombe-G. H. von Wright, Frankfurt 1969, 29.

10. Este enfoque fue desarrollado consecuentemente en G. Hasenhüttl, *Glau-be ohne Mythos*, 2 vols., Mainz 2001.

dulza aquí diciendo que podría dejarse que la fe siguiera subsistiendo como una especie de enamoramiento con sus hermosos consuelos subjetivos, o como una especie de mundo del juego que existiera junto al mundo real. La fe se traslada al mundo del juego, mientras que hasta ahora había afectado al plano de la vida como tal¹¹. En todo caso, la fe «jugada» es algo fundamentalmente diferente de la fe «creída y vivida». No existe indicación alguna de un camino, sino que únicamente se embellecen las cosas. La fe no nos sirve de ayuda en la vida ni en la muerte; a lo sumo hay un poco de variedad, unas cuantas bonitas apariencias, pero sólo apariencias. Y eso no basta para la vida y para la muerte.

Intercambiabilidad de los dioses y guerras entre ellos

Con esto volvemos a Assmann. ¿Qué pasa entonces con el «Deus sive natura», con la posibilidad de conciliar dioses que no preguntan acerca de la verdad, con la liberación de la obligación de distinguir entre el pecado y el bien? ¿Hasta qué punto «es verdadero» todo eso? Porque Assmann presenta sus tesis como un científico y, por tanto, habrá que preguntar, en todo caso, si esas tesis son verdaderas. Y él nos aconseja que sigamos un camino. Así que habrá que preguntar si se puede recorrer ese camino y de qué manera. Si nos adentramos con la mirada en la historia efectiva de las religiones politeístas, entonces la imagen que él mismo nos muestra —de manera bastante vaga, por cierto— aparece como un mito. En primer lugar, las religiones politeístas son ya muy diferentes entre sí. No pocas conocen de alguna manera, en el trasfondo, al Dios único, que es realmente Dios. En el budismo y en algunas corrientes del hinduismo, así como en formas tardías del platonismo, los dioses aparecen como poderes de un mundo que —como totalidad— es sólo apariencia o que,

11. Seifert señala sobre este tema: «Para Wittgenstein, el hombre religioso y el hombre no religioso viven, por decirlo así, en dos mundos de juego y se mueven en planos diferentes, sin contradecirse mutuamente...». En los enunciados religiosos no se diría en el fondo nada, según Wittgenstein..., «exactamente igual que no se dice nada tampoco en un juego de ajedrez o en un juego de damas, fuera de lo que corresponde al juego. Por tanto, la religión no debería interpretarse en forma de proposiciones significativas con pretensiones de enunciar la verdad, sino únicamente de manera antropológica y enteramente subjetiva, como se interpreta de manera puramente personal un juego preferido».

en todo caso, no es lo último; es necesario superar ese mundo, si realmente se quiere llegar a la salvación plena. La tesis de que los dioses politeístas son completamente intercambiables entre sí y de que, por tanto, constituyen caminos para la comprensión intercultural, podrá basarse en la política religiosa del Imperio romano, pero no brota, ni mucho menos, de la historia del politeísmo en general¹². Basta leer a Homero para recordar las guerras entabladas entre los dioses, y que las guerras entre los humanos se comprendían como reflejos y consecuencias de las de los dioses. Es muy aleccionador escuchar a Atanasio de Alejandría —es decir, un egipcio que había vivido plenamente la época de los dioses—: «En primer lugar, cuando se practicaba la adoración de los dioses, los griegos y los bárbaros se entregaban a la guerra y se mostraban crueles con sus propios congéneres. Era prácticamente imposible viajar por tierra o por mar sin llevar la espada en la mano, a causa de las interminables luchas que existían entre unos y otros. Pasaban toda su vida empuñando las armas; la espada hacía las veces del bastón del viajero, y sólo de esta manera podía uno arreglárselas. Aunque ellos —como queda dicho— ofrecían sacrificios a los dioses, su veneración hacia los dioses no les servía en absoluto para corregir esa mentalidad»¹³. Atanasio ve en la conversión de los pueblos al cristianismo el cumplimiento de la profecía de Isaías de que las espadas se convertirán en rejas de arado (Is 2, 4), y dice a propósito: «La profecía no tiene en sí nada increíble. Mientras los bárbaros, con sus costumbres salvajes por naturaleza, ofrecían sacrificios a sus dioses, se enconaban en luchar unos contra otros y no podían pasar una hora sin empuñar la espada. Pero cuando aceptaron la doctrina de Cristo, abandonaron inmediatamente la guerra para dedicarse a la agricultura y, en vez de empuñar con

12. Según Assmann, *Moses der Agypter*, 74ss, la tradición consistente en traducir nombres de dioses ajenos se remonta a la «literatura» mesopotámica del siglo III a.C. Assmann remite luego a la asimilación académica del panteón sumerio y ve en ella un proceso que se desarrolló hasta constituir una «técnica cultural universal». Su gran ejemplo de este concepto universalista de las deidades es Isis, tal como esta diosa se entendía y se invocaba en la religión «greco-egipcia». Es indiscutible que, en las fusiones culturales de los grandes imperios que abarcaban diversos pueblos y culturas, se llegó, principalmente por motivos políticos, a tales procesos de traducción, pero la problemática del politeísmo es mucho más extensa que la de esos procesos.

13. Atanasio de Alejandría, *De incarnatione Verbi* 51, 4 (Sources chrétiennes 199), ed. Ch. Kannengiesser, Paris 1973, 450.

sus manos las armas, las elevaban en oración; en una palabra, en vez de hacerse la guerra unos a otros, se arman contra los diablos y contra los demonios, y los vencen gracias a la moderación y a las virtudes del alma»¹⁴. Es verdad que esta descripción se halla estilizada y esquematizada en sentido apologético. Pero Atanasio contaba con que sus lectores habían vivido los tiempos que precedieron a la misión cristiana, y él no podía dar libre curso a su fantasía. Sus afirmaciones, cualquiera que sea el modo en que haya que enjuiciar concretamente su contenido, bastarán para desmitologizar la imagen del mundo sumamente pacífico de los dioses.

Queda firme constancia de que los dioses no podían intercambiarse siempre pacíficamente, ni mucho menos. Precisamente los dioses eran con frecuencia, más aún, muy a menudo, la razón de que se cometieran actos de violencia. Y también es conocido el fenómeno de que los dioses de una religión se convertían en los demonios de la otra. Por lo demás, la Biblia misma nos muestra con sumo realismo la realidad egipcia, en contraste con la nostalgia de Egipto que hacía soñar a los murmuradores de Israel: el Egipto real no fue un país de hermosa libertad y de paz, sino una «casa de esclavos», un país de opresión y de guerras. Pero ahora tenemos que dar un paso más. Las religiones politeístas no son una realidad estática, no existieron una vez como una entidad esencialmente idéntica, y no pueden restaurarse a capricho. Están sometidas enteramente a un proceso histórico, que podemos observar con especial claridad en la antigüedad tardía. Los mitos, que expresan inicialmente la experiencia del mundo y de la vida, que se viven en el culto y que se plasman en la poesía, van perdiendo cada vez más credibilidad, precisamente durante el proceso de su formación. El desarrollo de la antigüedad greco-romana nos muestra ejemplarmente el proceso de la conciencia que se va dilatando y que plantea cada vez con mayor insistencia la cuestión acerca de si todo eso es verdad o no. La cuestión acerca de la verdad no fue inventada por vez primera por «Moisés». Se suscita necesariamente allá donde la conciencia alcanza cierta madurez. Entonces, algo así como la ficción de Wittgenstein (si puedo denominar así a la teoría, indicada hace poco, acerca del juego, de la relativización de todas las

14. *Ibid.* 52, 2-3, p. 452.

religiones) se ofrece de manera sumamente espontánea como un intento de solución. La antigüedad greco-romana ofrece ejemplos clásicos de esto. Christian Gnilka, en su importante obra *Chrësis*, describió detalladamente la irrupción de la cuestión de la verdad en el mundo de los antiguos dioses, y el encuentro del cristianismo con esa situación. Es significativa de ese proceso la figura, descrita por Cicerón, de C. Aurelius Cotta, *pontifex maximus*, quien, en su función como augur y jefe del *collegium pontificum* romano, profesaba la religión pagana de aquel entonces. Con arreglo a su función, Cotta propugnaba que se conservaran concienzudamente los ritos del culto público y declaraba que él defendería las «concepciones» (*opiniones*), recibidas de los antepasados, acerca de los dioses y que nunca se apartaría de ellas¹⁵. Pero en casa y entre el círculo de sus amigos, el mismo Cotta se muestra como escéptico académico, que plantea la cuestión acerca de la verdad. A él no le convence una simple aceptación tradicional, sino que quiere convencerse porque así se lo exija la verdad, y llega de este modo a la conclusión de que es de temer que los dioses no existan en absoluto. «El criterio de la verdad, introducido en el antiguo mundo de los dioses, actúa como una carga explosiva», afirma Gnilka¹⁶. El mismo Assmann describió cómo esta esquizofrenia condujo a una ficción defendida por el Estado: para los no iniciados, los dioses siguen siendo una necesidad que sostiene al Estado, mientras que los iniciados ven que los dioses no son nada¹⁷.

La cuestión acerca de la verdad apareció ya en los presocráticos y luego adquirió su forma más rotunda en Sócrates. Para comprender toda la profundidad de esta cuestión, será útil dirigir una mirada, aunque sea breve, a este último. Para ver cómo se introduce la cuestión acerca de la verdad en lo que respecta al mundo de los dioses, me parece especialmente útil el breve diálogo con Eutifrón, el sacerdote que se hallaba todavía completamente dedicado a los mitos y a su cuidadosa exposición en los actos de culto, pero que en el diálogo con Sócrates se ve envuelto cada vez más en contradicciones. Finalmente Eutifrón, ante las incisivas preguntas de Sócrates,

15. Chr. Gnilka, *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 2. Kultur und Conversion*, Basilea 1993, 15.

16. *Ibid.*, 16.

17. J. Assmann, *Moses der Agypter*, 272ss.

tiene que conceder que es lo mismo lo que se aborrece y lo que se ama con respecto a los dioses. A la pregunta: «Entonces, según eso, ¿lo piadoso y lo impío serían la misma cosa, Eutifrón?», responde él forzosamente: «¡Sí! ¡Así es en efecto!»¹⁸. Aquí llegamos a un punto importantísimo. Sócrates había hecho referencia a la guerra que los dioses se hacían entre sí. Guardini comenta a este propósito: «Todo es divino. Por doquier hay poderes y cada uno de ellos pertenece a la existencia... Todos los poderes se diluyen en la unidad del mundo, el cual es, él mismo, lo supremamente divino y abarca en sí todas las contradicciones... El hecho de que esos poderes tengan que combatirse, constituye la necesaria tragedia...»¹⁹. Esto significa que la equiparación «Deus sive natura», la cancelación de la diferenciación mosaica, no implica la reconciliación universal, sino la imposibilidad de reconciliar el universo. Porque entonces el ser es contradictorio en sí mismo, la guerra irrumpe desde el ser mismo y, en definitiva, es imposible diferenciar entre el bien y el mal. La tragedia antigua es interpretación del ser, basada en la experiencia del mundo contradictorio, que produce ineludiblemente la culpa y el fracaso. Hegel, en su teoría de la idea que va desarrollándose en etapas dialécticas, volvió a recoger esa concepción del mundo y trató, desde luego, de exponer su reconciliación en la síntesis que lo abarcara todo, como esperanza para el futuro y como solución de lo trágico. La orientación escatológica cristiana se fusiona aquí con la visión antigua de la unidad del ser y parece «sublimarlo» todo en sí y de este modo explicarlo todo. Pero la dialéctica sigue siendo cruel y la reconciliación no es más que aparente. En el instante en que Marx traduce la especulación hegeliana a una concepción concreta materializada en la historia, esa crueldad se hace patente, y nosotros hemos sido testigos de toda su crueldad. Porque entonces resulta evidente que la dialéctica del progreso, hablando prácticamente, exige sus víctimas; y así se nos dice que para que pudieran producirse los progresos que la Revolución francesa trajo consigo, había que aceptar los sacrificios que exigía. Y para que el marxismo pudiera restaurar la sociedad reconciliada, fueron también necesarios infinitud de sacrificios humanos. No era posible otra cosa: aquí ve-

18. Eutifrón 8a (edición de Oxford, vol. I).

19. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn 1987, 38.

mos traducida a hechos la dialéctica mitológica. El hombre se convierte en el material con que juega el progreso; el hombre no cuenta ya como individuo; él es tan solo un material para el dios cruel «Deus sive natura». La teoría de la evolución nos enseña igualmente que los progresos tienen un coste que hay que pagar. Y los experimentos actuales con el hombre, que se convierte en banco de órganos, nos muestran la aplicación enteramente práctica de tales ideas, en la cual el hombre toma, él mismo, en sus manos el transcurso ulterior de la evolución.

Lo ineludible de la cuestión acerca de la verdad y las alternativas de la historia de las religiones

Regresemos. La idea de la intercambiabilidad pacífica de los dioses no resiste a la realidad. Lejos de ello, se produce una profunda imposibilidad de reconciliación, que se fundamenta en las contradicciones del ser mismo. Para nuestro contexto es más importante todavía la segunda comprobación: la cuestión acerca de la verdad es ineludible. Es necesaria para el hombre y afecta precisamente a las decisiones supremas de su existencia: ¿existe Dios?, ¿existe la verdad?, ¿existe el bien? La diferenciación mosaica es también la diferenciación socrática, podríamos decir. En este lugar se hace patente la razón intrínseca y la necesidad intrínseca del encuentro histórico entre la Biblia y la Hélade. Lo que une a ambas entre sí es precisamente la cuestión –plantada a la religión– acerca de la verdad y acerca del bien como tales: la diferenciación mosaico-socrática, tal como podemos designarla ahora. Este encuentro se puso en marcha mucho antes del comienzo de la síntesis entre la fe bíblica y el pensamiento griego, por la que se esforzaron los padres de la Iglesia. Se efectúa ya en medio del Antiguo Testamento, principalmente en la literatura sapiencial y en el memorable paso de la traducción de la Biblia hebrea al griego, que constituyó un paso hacia el encuentro intercultural de suma trascendencia. Claro que en el mundo antiguo aparece abierto y sin resolverse el término al que abocaba la pregunta socrática: el resultado se muestra de manera diferente en Platón y en Aristóteles. Por eso, el mundo de la intelectualidad griega sigue manteniendo una expectativa, y el mensaje cristiano podría conver-

tirse en la ansiada respuesta. Esta expectativa abierta, esta actitud de búsqueda e indagación del pensamiento griego, es la razón principal del éxito de la misión cristiana²⁰.

Tengamos esto bien presente: el politeísmo de las «religiones primitivas» no es una entidad estática, que pudiera regresar nuevamente en cualquier momento. El movimiento religioso transcurre, en cuanto puede verse, en tres etapas, sin tener en este momento en cuenta si hubo otras formas de dirigirse hacia la Divinidad anteriores al politeísmo. Si aquí, para simplificar, consideramos el politeísmo como la primera etapa, vemos que ese politeísmo se encuentra expuesto cada vez más a la crítica de la ilustración, es decir, a la pregunta acerca de su verdad, una cuestión que lo va disolviendo paulatinamente y que, después de una fase de verdad escindida (la ficción útil y el conocimiento de los iniciados), hace que ese politeísmo se desmorone. En ese momento, en la cuenca del Mediterráneo —y más tarde en el mundo árabe y asimismo en partes de Asia—, el monoteísmo se ofrece como la reconciliación entre la ilustración y la religión: la Divinidad hacia la que se dirige la razón es idéntica al Dios que se muestra en la revelación. La revelación y la razón se corresponden. Existe la «verdadera religión»; la cuestión acerca de la verdad y la cuestión acerca de lo divino han quedado reconciliadas²¹. Pero la antigüedad nos muestra también que es posible un resultado diferente, que hoy día vuelve a estar en vigor. Existe, por un lado, la reinterpretación cristiana de Platón, la fusión de la expectativa griega y de su pregunta acerca de la verdad con la respuesta cristiana y su pretensión de ser la verdad, fusión en la cual se recogieron los datos griegos previos y, al mismo tiempo, se los plasmó de manera fundamentalmente nueva. Pero existe también, en sentido inverso, el platonismo tardío de un Porfirio y de un Proclo, que se convierte en el instrumento para el rechazo de la pretensión cristiana y para el restablecimiento del politeísmo —el otro rostro del pensamiento platónico—. La postura escéptica se

20. Cf., a propósito de esto y de lo siguiente, en la presente obra, el capítulo 2 de la segunda parte: «¿La verdad del cristianismo?».

21. Esta síntesis entre la religión de la razón y la revelación bíblica es la idea directriz —fundamentada ya en el Antiguo Testamento— de los padres de la Iglesia, y a la que san Agustín, en confrontación con Plotino y con Porfirio, dio una forma sistemática definitiva en su obra *De civitate Dei*.

convierte así, precisamente, en la fundamentación del politeísmo: puesto que no es posible conocer lo divino, no será posible venerarlo sino a través de gran variedad de claves cifradas, en las cuales se expresa el misterio del cosmos, y su gran diversidad no puede encasillarse en ningún nombre²². En la antigüedad tardía no fue capaz de mantenerse en pie semejante intento de restauración filosóficamente justificada y, por tanto, aparentemente racional del politeísmo. Siguió siendo una construcción académica, de la cual no dimanaba la necesaria energía de la esperanza y de la verdad. Y eso tanto más cuanto que sus autores no podían renunciar por completo a la escisión de la verdad. Las iniciaciones y los actos de culto politeístas se consideraban un camino para todos aquellos, la mayoría, que no eran capaces de elevarse más alto, mientras que los filósofos, las mentes más selectas, se reservaban para sí el «camino real» que, por encima de todo ello, se eleva en la unión mística hasta lo inexpresable. Nuevamente la oportunidad del cristianismo consistió en hacer expedito el camino de los sencillos como el verdadero «camino real», recorriéndolo en comunión con Aquel que vivía recostado en el pecho de Dios y veía a Dios.

Otro tanto les sucederá a los intentos actuales por ofrecer un camino de regreso a Egipto, un camino que «redima» del cristianismo y de su doctrina acerca del pecado. Porque también en este caso se permanece en lo ficticio, en algo que puede concebirse académicamente, pero que no es suficiente para la vida. Está claro que subsistirá la huida ante Dios y ante su pretensión. Y perdurará el escepticismo, para el cual parece que existen hoy día razones más poderosas que en la antigüedad. Porque a la norma fijada por la ciencia moderna para alcanzar la certeza, no puede responder la pretensión de la fe cristiana de poseer la verdad, ya que en este caso la forma de verificación es de índole enteramente diferente de la que existe en el ámbito de lo experimentable, y ya que la índole del experimento exigido —el hecho de tener su garantía en la vida— es de naturaleza enteramente distinta.

22. Cf., a propósito, Chr. Gnlika, *Chrêsis*, 9-55. Otro nuevo paso en el encuentro entre el cristianismo y el platonismo se dio cuando el denominado Pseudo-Dionisio, a fines del siglo V o a comienzos del siglo VI, reinterpretó en sentido cristiano la cosmovisión de Proclo, transformó su politeísmo en la doctrina de los coros de ángeles y, con su propia teología negativa, se convirtió en uno de los padres de la mística cristiana.

Los santos que pasaron el experimento pueden servir de garantes de la verdad del mismo, pero subsiste la posibilidad de sustraerse a esta evidencia. Y así, se seguirán buscando, ciertamente, otras soluciones; se tratará de encontrarlas en formas de unión mística, para las cuales hay y habrá instrucciones y técnicas. En este sentido sigue siendo de actualidad la oferta del platonismo tardío; yo clasificaría las exposiciones de Assmann en esta categoría.

Pero, a pesar de todo, ¿no muestra Asia una salida? ¿No ofrece una religión que no tiene pretensión alguna de poseer la verdad? Esta pregunta constituirá, sin ninguna duda, un tema principal de futuros diálogos. Aquí podremos ofrecer tan sólo algunas indicaciones. También el budismo tiene su propia manera de plantear la cuestión acerca de la verdad. Indaga sobre la redención del sufrimiento, el cual procede de la sed de vida. ¿Dónde se halla el lugar de la salvación? El budismo cree que ese lugar no puede encontrarse en el mundo, en la totalidad del ser que se manifiesta. Este mundo es en su totalidad sufrimiento, un ciclo de nuevos nacimientos y de implicaciones incesantemente nuevas. El camino de la iluminación es el camino que va desde la sed que se siente de ser hasta aquello que nos aparece como el no-ser, como el nirvana. Esto significa que en el mundo mismo no hay ninguna verdad. La verdad acontece en el salir de él. En este sentido, la cuestión acerca de la verdad se diluye en la cuestión acerca de la redención, o también, queda sublimada en ella. Existen los dioses, pero pertenecen al mundo de lo provisional, no a la salvación definitiva. Tan sólo en el Hinayana se mantiene estrictamente esta perspectiva. El Mahayana contiene mucho más intensamente la dimensión social, la ayuda para la redención del otro y la idea del auxiliador. Pero se mantiene la expectativa fundamental de la extinción de la existencia y de la persona individual, aunque se la dilata extensamente²³. No se puede hablar allí del «Deus sive natura». El mundo como tal es sufrimiento y, con ello, también ausencia de verdad, de modo que tan sólo la desmundanización puede ser finalmente salvación. Nos encontramos aquí con actitudes existenciales que incluyen una cosmovisión muy alejada de las visiones occidentales, y también de las visiones

23. Cf. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, 143-160.

politeístas «egipcias»; asimismo, se contraponen como alternativa a la comprensión cristiana del mundo y a su fundamental aceptación del mundo como creación. Claro está que precisamente este camino no nos dispensa tampoco de la cuestión acerca de la verdad.

La tolerancia cristiana

Es necesaria todavía una última reflexión. Assmann celebra elogiadamente la posibilidad de que los dioses sean traducibles unos a otros, como un camino para la paz intercultural e interreligiosa. Se contraponen a ello la «intolerancia» del primer mandamiento y la condena de la idolatría como pecado fundamental, que suponen por su parte la canonización de la intolerancia, según hemos visto. Pues bien, es cierto que el Dios único es un «Dios celoso», tal como lo llama el Antiguo Testamento. Él desenmascara a los dioses, porque a la luz del Dios único se ve palpablemente que los «dioses» no son Dios; que el plural del término Dios es, como tal, una mentira. Pero la mentira es siempre ausencia de libertad. Y no es casual —y sobre todo es la pura verdad— que, en el recuerdo de Israel, Egipto aparezca siempre como casa de esclavos, como lugar donde falta la libertad. Tan sólo la verdad hace libres. Allí donde se sitúa la utilidad por encima de la verdad —como sucede en el caso de la verdad escindida de la que hemos hablado antes—, vemos que el hombre se convierte en esclavo de la utilidad y de los que pueden decidir acerca de lo que es útil. En este sentido, resulta necesaria primeramente la «desmitologización» que despoje a los dioses de su falso esplendor y, con ello, de su falso poder, a fin de poner de manifiesto cuál es su «verdad», es decir, para esclarecer qué verdaderos poderes y realidades se hallan detrás de ellos. Para decirlo con otras palabras: si se efectúa esa «desmitologización», esa acción de desenmascarar, entonces podrá y tendrá que aparecer también la relativa verdad de esos dioses.

Según esto, en la relación cristiana con las religiones «paganas» hay dos fases que han de entrelazarse incesantemente, y que no pueden contemplarse en forma de sucesión temporal. La primera fase es la alianza de la fe cristiana con la ilustración, una alianza que domina la literatura patrística desde Justino hasta Agustín: los proclama-

dores del cristianismo se ponen de parte de la filosofía, de parte de la ilustración, en contra de las religiones, en contra de la verdad escindida de un tal C. Aurelius Cotta. Ven las semillas del *Logos*, de la Razón divina, no en las religiones, sino en el movimiento racional que deshizo esas religiones. Pero se va mostrando cada vez más claramente una segunda perspectiva, en la cual se manifiesta también la conexión con las religiones y los límites de la ilustración. Creo que es muy significativo a este respecto el pensamiento de Gregorio Magno. En una primera carta –hallándose todavía en la fase de la ilustración– escribe a Etelberto, rey de Inglaterra: «Por tanto, hijo mío ilustrísimo, conservad cuidadosamente la gracia que habéis recibido de Dios... Intensificad aún más vuestro noble celo... Reprimid el culto idolátrico; destruid sus templos y sus altares. Incrementad las virtudes de vuestros súbditos mediante una excelente conducta moral...»²⁴. Ahora bien, Gregorio sigue ocupándose en su interior de esta cuestión y, un mes después, escribe a un segundo grupo de misioneros que habían partido hacía poco, y a un tal Mellitus, y se expresa en un sentido enteramente distinto: «Cuando vosotros, con la gracia del Dios Todopoderoso, hayáis llegado adonde nuestro reverendísimo hermano, el obispo Agustín, decidle que hace tiempo que estoy pensando sobre un asunto de los ingleses. En efecto, no hay que destruir en esa nación los templos idolátricos, sino únicamente las imágenes de los ídolos que en ellos se encuentran... Si el pueblo ve que no se destruyen sus templos, no por eso persistirá más en su error, sino que se entregará con tanto mayor gozo al conocimiento y a la adoración del Dios verdadero en los lugares habituales»²⁵. Gregorio propone también en su carta que se transformen las ceremonias y los sacrificios de animales en las fiestas, convirtiéndolos en actos de veneración de los santos y de los mártires, y que se coma del animal ofrecido en sacrificio. Por consiguiente, aquí aparece lo que podemos denominar continuidad del culto. El lugar sagrado sigue siendo sagrado, y se recogen y transforman las intenciones de veneración de lo Divino, que habían precedido, dándoles ahora un nuevo significado. En Roma podemos ob-

24. Gregorio Magno, Ep. XI, 37. Cf., a propósito, J. Richards, *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit*, (traducido del inglés: *Consul of God*, 1980), Graz 1983 235-256, especialmente 250s.

25. Gregorio Magno, Ep. XI, 56. Cf. J. Richards, *Gregor der Große*, 251s.

servar esto en todas partes. Un nombre como «Santa Maria sopra Minerva» permite reconocer por igual la transformación y la continuidad. Los dioses ya no son dioses. Han sido derribados como tales: la cuestión acerca de la verdad misma les ha arrebatado su carácter divino y ha provocado su caída. Pero al mismo tiempo aparece a la luz del día la verdad de los mismos: el hecho de que fueran un destello de lo Divino, vislumbres de figuras en las que se cumplía, ya purificado, su sentido oculto. De esta manera existe ahora también una «traducibilidad» de los dioses, los cuales, como vislumbres, como una etapa en la búsqueda del Dios verdadero y de su reflejo en la creación, pueden convertirse en mensajeros del Dios único.

Para terminar, desearíamos volver una vez más sobre la tesis de Assmann según la cual, con la diferenciación mosaica, llegó también al mundo el concepto del pecado. «El pecado y la redención no son temas egipcios», habíamos oído. Pero sí son, con seguridad, temas de la mayoría de las religiones del mundo que, a través de los sacrificios –incluidos los humanos– querían reconciliar a las deidades y obtener la expiación. Pero no podemos detenernos más a desarrollar este debate. Una cosa me parece importante para nuestro planteamiento del problema: los temas de lo verdadero y del bien no pueden separarse, en realidad, el uno del otro. Platón tenía razón cuando identificaba lo Divino supremo con la idea del bien. Inversamente: si no podemos conocer la verdad acerca de Dios, entonces permanece también inaccesible la verdad acerca de lo que es bueno y de lo que es malo. Entonces ya no existe ni lo bueno ni lo malo. Lo único que queda es un cálculo de las consecuencias: el *ethos* es sustituido por el cálculo. Para decirlo más claramente aún: las tres preguntas acerca de la verdad, del bien y de Dios son tan sólo una única pregunta. Y si no obtiene respuesta, iremos palpando a ciegas en medio de la oscuridad sobre las cuestiones esenciales de nuestra vida. De este modo, la existencia humana será realmente «trágica»; aunque entonces entenderemos también lo que significa la redención. El concepto bíblico de Dios conoce a Dios como el Bien, como el Bueno (cf. Mc 10, 18). Este concepto de Dios alcanza su cota más alta en la afirmación joánica: Dios es amor (1 Jn 4, 8). La verdad y el amor son idénticos. Esta proposición –comprendida en toda su profundidad– es la suprema garantía de la tolerancia; de una relación con la verdad, cuya única arma es ella misma y que, por serlo, es el amor.

2. La libertad y la verdad

La cuestión

En la conciencia actual de la humanidad la libertad aparece en gran medida como el bien supremo por excelencia, al que se ordenan todos los demás. En la jurisprudencia, la libertad del arte y la libertad para expresar la propia opinión tienen la primacía sobre cualquier otro valor moral. Los valores que se hallan en competencia con la libertad y que pudieran suponer alguna limitación aparecen como cadenas, como «tabúes», es decir, como reliquias de prohibiciones y temores arcaicos. La acción política tiene que caracterizarse por fomentar la libertad. También la religión podrá afirmarse únicamente en la medida en que aparezca como fuerza liberadora para el hombre y para la humanidad. En la escala de los valores que interesan al hombre y que conducen a que viva una vida humana digna, aparece la libertad como el verdadero valor básico y como el derecho humano fundamental. Por el contrario, el concepto de verdad suscita más bien sospechas: recordamos cuántas opiniones y sistemas reclamaron ya para sí la pretensión de ser la verdad; con cuánta frecuencia esa pretensión ha sido únicamente un medio para reprimir la libertad. A esto se añade el escepticismo, fomentado por las ciencias naturales, hacia todo lo que no pueda explicarse o demostrarse con exactitud. En definitiva, todo esto parece finalmente una valoración subjetiva que no puede reclamar una obligatoriedad para todos. La postura moderna ante la libertad se muestra con el mayor realce en aquellas palabras de Pilato: «¿Qué es la verdad?». Aquel que afirme que con su vida y con sus palabras y acciones se halla al servicio de la verdad, tendrá que contar con ser tachado de soñador o de fanático. Porque «la mirada hacia arriba se halla obstaculizada»; estas palabras, tomadas del *Fausto* de Goethe, caracterizan nuestra actual sensibilidad.

Indudablemente, hay razones para preguntar, contra una pretensión de poseer la verdad que se manifieste con excesiva seguridad, ¿qué es la verdad? Pero hay iguales razones para formular la pregunta: ¿qué es la libertad?, ¿qué es lo que pensamos propiamente, cuando elogiamos la libertad y la situamos en el nivel más alto de nuestra escala de valores? Yo creo que el contenido asociado en ge-

neral con el deseo de libertad fue expuesto muy acertadamente por Karl Marx cuando expresó su sueño de libertad. El estado de la futura sociedad comunista hará posible «hacer hoy día esto y mañana aquello, ir por la mañana a cazar, por la tarde a pescar, al atardecer cuidar el ganado, en la sobremesa dedicarme a criticar; hacer lo que me plazca...»²⁶. Y así es como la sensibilidad media de la gente, sin pararse a reflexionar, entiende por libertad el derecho y la posibilidad de hacer todo lo que le venga a uno en gana, y de no tener que hacer lo que no queremos hacer. Para decirlo con otras palabras: la libertad significa que el propio deseo es la única norma de nuestras acciones, que nuestra voluntad puede desearlo todo y que puede poner en práctica todo lo que le apetezca. Pero en este momento surgen varias preguntas: ¿hasta qué punto es realmente libre la voluntad?, ¿y hasta qué punto es razonable?; y una voluntad no razonable ¿es una voluntad realmente libre?; una libertad no razonable ¿es realmente libertad?, ¿es realmente un bien? Por consiguiente, la definición de la libertad que habla del poder querer y del poder hacer lo que se quiere, ¿no habrá que completarla ligándola con la razón, con la totalidad del hombre, para que no se convierta en la tiranía de la sinrazón? ¿Y no pertenecerá también al concierto entre la razón y la voluntad el buscar luego la razón común de todos los hombres y de esta manera la compatibilidad mutua de las libertades? Es evidente que en la cuestión acerca de la racionalidad de la voluntad y de su vinculación con la razón se plantea ya conjuntamente, de manera táctica, la cuestión acerca de la verdad.

A formularnos tales preguntas nos obligan no sólo reflexiones filosóficas abstractas, sino también nuestra situación social actual, puesto que, aunque el deseo de libertad no se halla quebrantado, aparecen dudas cada vez más fuertes acerca de las actuales formas de los movimientos de liberación y de todos los sistemas de libertad. No olvidemos que el marxismo fue la única gran fuerza política del siglo XX que se presentó con la pretensión de introducir el mundo nuevo de la libertad y del hombre liberado. Precisamente esa promesa suya de conocer el camino científicamente seguro hacia la libertad y de crear el mundo nuevo, le granjeó la adhesión de

26. K. Marx-F. Engels, *Werke* 3, Berlin 1961-1971, 33; citado según K. Löw, *Warum fasziniert der Kommunismus?*, Colonia 1980, 65.

muchas de las mentes más audaces de nuestra época; finalmente, el marxismo apareció incluso como la fuerza por la cual la doctrina cristiana de la redención podía transformarse en una praxis liberadora realista: como la fuerza para introducir el reino de Dios en su calidad de verdadero reino de los hombres. El desmoronamiento del socialismo real en los países del este de Europa no eliminó por completo tales esperanzas, que siguen subsistiendo calladamente acá y allá y que buscan una nueva forma. Al desmoronamiento político y económico no le correspondía ninguna verdadera superación intelectual y, por tanto, la cuestión planteada por el marxismo no se ha resuelto todavía, ni mucho menos. Por lo menos, es evidente que su sistema no funcionó de la manera que él había prometido. Nadie puede negar ya seriamente que ese supuesto movimiento de liberación, junto al del nacionalsocialismo, fue el mayor sistema de esclavitud de la historia contemporánea: la medida que alcanzó la destrucción cínica del hombre y del mundo a menudo es silenciada con rubor, pero nadie podrá negar ya que existió.

Sin embargo, la superioridad moral del sistema liberal en la política y en la economía, que se manifestó ante ese desmoronamiento, no suscitó ningún entusiasmo. Es demasiado grande el número de los que no participan de los frutos de esa libertad, más aún, de los que pierden toda su libertad: el desempleo vuelve a ser nuevamente un fenómeno de masas; el sentimiento de no ser útil, de ser superfluo, tortura a los hombres no menos que la pobreza material. La explotación sin escrúpulos se va extendiendo; el crimen organizado se aprovecha de las oportunidades que le ofrece el mundo libre, y en todo ello ronda el fantasma de lo absurdo y de la carencia de sentido. En las Semanas universitarias de Salzburgo del año 1995, el filósofo polaco Andrzej Szczypiorski describió sin miramientos el dilema de la libertad que se produjo después de la caída de los muros; vale la pena detenernos a escuchar algunas de sus palabras:

No cabe duda alguna de que el capitalismo realizó un gran progreso. Y no cabe tampoco duda alguna de que no satisfizo las expectativas. En el capitalismo se escucha sin cesar el clamor de las enormes masas cuyos anhelos quedaron sin cumplirse... El desmoronamiento de la concepción soviética del mundo y del hombre en la praxis política y social fue una liberación que salvó de la esclavitud a millones de vidas humanas. Pero en el

pensamiento europeo, a la luz de la tradición de los doscientos años pasados, la revolución anticomunista significa también el final de las ilusiones de la Ilustración, es decir, la destrucción de la concepción intelectual que cimentó el desarrollo de la temprana Europa... Ha surgido una curiosa época de uniformidad del desarrollo, una uniformidad no conocida por nadie hasta ahora. Y de repente se mostró –seguramente por vez primera en la historia– que no había más que una única receta, un único camino y una única forma de configurar el futuro. Y los hombres perdieron la fe en el sentido de las transformaciones que se estaban efectuando. Perdieron también la esperanza de que el mundo pudiera cambiarse y de que valiera la pena cambiar el mundo... Pero la carencia actual de una alternativa hace que los hombres se formulen preguntas completamente nuevas. La primera pregunta: ¿quizás el Occidente tenía razón? La segunda pregunta: si el Occidente no tenía razón, ¿quién la tenía entonces? Puesto que a nadie le pasa inadvertido en Europa que el comunismo no tenía razón, surge la tercera pregunta: ¿será que tal vez no haya derecho ni razón? Pero, si las cosas son así, entonces todas las ideas de la Ilustración no tienen valor alguno... Tal vez se detuvo la meritoria máquina de vapor de la Ilustración, después de dos siglos de funcionamiento útil y sin averías, ante nuestros ojos y con nuestra participación. Y el vapor se escapa únicamente en el aire. Si son las cosas así, realmente las perspectivas son sombrías²⁷.

Por muchas réplicas que pudiéramos hacer aquí, no podremos hacer caso omiso del realismo y de la lógica de las preguntas fundamentales formuladas por Szczypiorski. Pero, a la vez, el diagnóstico es tan angustioso que no podemos detenernos en él. ¿Nadie tenía razón? ¿Será que tal vez no haya derecho ni razón? Los fundamentos de la Ilustración europea, en los que se basa nuestro camino de libertad, ¿estarán equivocados o serán, por lo menos, deficientes? La pregunta «¿qué es la libertad?» no es en definitiva menos complicada que la pregunta «¿qué es la verdad?». El dilema de la Ilustración, al que innegablemente vamos a parar, nos obliga a plantearnos de nuevo ambas preguntas, y a buscar también de

27. Cito según el manuscrito, que podían obtener los asistentes durante las «Hochschulwochen».

nuevo el contexto de ambas. Por consiguiente, para poder avanzar, hemos de reflexionar de nuevo sobre el punto de partida del camino moderno de la libertad. La corrección del rumbo, que necesitamos con total evidencia para que, en medio del oscurecimiento de las perspectivas, vuelvan a ser visibles los caminos, debe remontarse a los puntos mismos de partida y comenzar por ellos. Claro está que aquí no podré intentar sino esclarecer un poco la situación, indicar la magnitud y los peligros del camino moderno, a fin de ayudar así a emprender una nueva reflexión.

La problemática de la historia moderna de la libertad y de su concepción de la libertad

No cabe duda alguna: la época a la que llamamos Edad Moderna está determinada desde un principio por el tema de la libertad; la marcha hacia nuevas libertades es, en general, la única razón que justifica la determinación de semejante periodo. El escrito polémico de Lutero *La libertad del cristiano* propone inmediatamente el tema con vigorosos tonos²⁸. Fue el clamor de libertad lo que hizo que los hombres lo escucharan, que se iniciara una verdadera avalancha y que de los escritos de un monje surgiera un movimiento de masas que transformó radicalmente el mundo medieval. Se trataba de la libertad de la conciencia moral frente a la autoridad eclesiástica, es decir, se trataba de la libertad más íntima del hombre. No son los ordenamientos comunitarios los que salvan al hombre, sino su fe personalísima en Cristo. El hecho de que el sistema total de ordenamientos de la Iglesia medieval de repente no contara ya, se experimentó como un enorme impulso hacia la liberación. Los ordenamientos, que en realidad pretendían dar apoyo y salvar, se vieron como una carga; no crean ya vinculación, es decir, no tienen ya ninguna significación redentora. La redención es liberación, liberación del yugo de los ordenamientos que se hallan por encima del individuo. Aunque no deba hablarse del individualismo de la Reforma, sin embargo el nuevo significado de lo individual y el

28. Cf. sobre todo el conjunto, por ejemplo, E. Lohse, *Martin Luther*, München 1981, 60s, 86ss. [El escrito de Lutero puede encontrarse en T. Egido (ed.), *Lutero. Obras*, Salamanca 2001, 155-170 (N. del T.)].

desplazamiento de las relaciones entre la conciencia moral individual y la autoridad es un rasgo que sustenta todo el movimiento. Claro que este movimiento de liberación quedó restringido al ámbito propiamente religioso. Cuando se quiso convertir en un programa político, como en las guerras de los campesinos y en el movimiento de los anabaptistas, Lutero se opuso enérgicamente. Por el contrario, en el ámbito político, con la creación de las iglesias estatales y de las iglesias nacionales, el movimiento intensifica y corrobora el poder de la autoridad civil. Luego, en el ámbito anglosajón, las iglesias libres se salen y desligan de esa nueva fusión del dominio religioso y del dominio político y se convierten así en precursoras de una nueva construcción de la historia, que luego adquiere una fisonomía clara en la segunda fase de la Edad Moderna, en la fase de la Ilustración.

Es común a toda la Ilustración la voluntad de emancipación, en primer lugar, en el sentido de las palabras de Kant «Sapere aude», «atrévete a utilizar tú mismo tu razón». Se trata de que la razón individual se desligue de las vinculaciones con la autoridad, que deben revisarse críticamente. Tan sólo debe tener vigencia lo que sea evidente racionalmente. Este programa filosófico es también, por su esencia, un programa político: tan sólo debe dominar la razón; no debe haber ninguna otra autoridad más que la de la razón. Tan sólo lo que resulte evidente tendrá vigencia; lo que no sea racional, es decir, lo que no sea evidente, no puede tampoco obligar. Ahora bien, esta tendencia fundamental de la Ilustración se traduce en filosofías sociales y programas políticos diferentes e incluso opuestos. A mí me parece que podemos distinguir entre dos grandes corrientes. Por un lado, la tendencia anglosajona, que se orienta más por el derecho natural, que tiende hacia la democracia constitucional como el único sistema realista de libertad. Frente a ella, se encuentra el enfoque radical de Rousseau, que tiende hacia la total ausencia de dominación. El pensamiento basado en el derecho natural critica el derecho positivo, las formas concretas de dominio, y lo hace basándose en la norma de los derechos internos del ser del hombre, que preceden a todos los ordenamientos jurídicos, y constituyen su medida y su fundamento. «El hombre fue creado libre, es libre, aunque hubiera nacido en cadenas», afirmó Friedrich von Schiller en este sentido. Esto no es una frase que consuele con ideas metafísicas a los esclavos.

vos, sino que es un clamor de lucha, una máxima para la acción. Los ordenamientos jurídicos que crean esclavitud son ordenamientos injustos. Desde la creación, el hombre tiene derechos que han de ser respetados para que haya justicia. La libertad no se le concede al hombre desde fuera. El hombre tiene derecho porque fue creado libre. De este pensamiento procede la idea de los derechos humanos como carta magna del movimiento moderno en favor de la libertad. Cuando en ella se habla de la naturaleza, no se piensa sencillamente en un sistema de desarrollos biológicos, sino que se dice que, con anterioridad a todas las estructuras y ordenamientos jurídicos, existen derechos en el hombre mismo, en virtud de su propia naturaleza. La idea de los derechos humanos, entendida en este sentido, es en primer lugar una idea revolucionaria: se halla en contra del absolutismo de Estado, en contra de la arbitrariedad de la legislación positiva. Pero es también una idea metafísica: en el ser mismo se encierra una exigencia ética y jurídica. No es ciega materialidad que luego pueda plasmarse según una mera finalidad. La naturaleza lleva en sí el espíritu, lleva en sí el *ethos* y la dignidad, y constituye de esta manera la exigencia jurídica de nuestra liberación y, a la vez, la medida de la misma. Lo que aquí encontramos es enteramente, en principio, el concepto de naturaleza que hallamos en el capítulo segundo de la Carta a los romanos, un concepto inspirado en el estoicismo y transformado por la teología de la creación: los paganos conocen «por naturaleza» la ley y son para sí mismos ley (Rom 2, 14).

Lo característico de la Ilustración y de la Edad Moderna en esta línea de pensamiento radica en el hecho de que la exigencia jurídica de la naturaleza, frente a las formas de dominio existentes, consiste principalmente en la reivindicación de los derechos del individuo frente al Estado, frente a las instituciones. Como naturaleza del hombre se considera ante todo la posesión de derechos con respecto a la comunidad, derechos que la comunidad debe proteger: la institución aparece como el polo opuesto a la libertad; como sujeto portador de la libertad aparece el individuo, y como meta de esa libertad la completa emancipación del individuo.

De este modo, esta corriente entra en contacto con la segunda, mucho más radical en su enfoque: para Rousseau, todo lo creado por la razón y la voluntad está en contra de la naturaleza, es la corrupción de la naturaleza y se halla en contradicción con la misma.

El concepto de naturaleza no está caracterizado tampoco por la idea del derecho que preceda ya a todas nuestras instituciones. El concepto que Rousseau tiene de la naturaleza es antimetafísico y se halla ordenado hacia el sueño de la completa libertad, no reglamentada ya por nada²⁹. Algo parecido vuelve a surgir en Nietzsche, quien contrapone la embriaguez dionisiaca a la ordenación apolínea, evocando así oposiciones primordiales existentes en la historia de las religiones: los ordenamientos de la razón, representados por Apolo, corrompen la libre e ilimitada embriaguez de la naturaleza³⁰. Klages recogió el mismo motivo con la idea del espíritu como antagonista del alma: el espíritu no es el grande y nuevo don en el que por primera vez se da la libertad, sino que es el desintegrador de lo original y de su pasión y libertad³¹. En cierto sentido, esta declaración de guerra al espíritu es contraria a la Ilustración, y por eso el nacionalsocialismo, con su hostilidad hacia la Ilustración y su adoración de «la sangre y del suelo», pudo apoyarse en tales tendencias. Pero el motivo fundamental de la Ilustración, el clamor de libertad, no sólo se halla aquí plenamente activo, sino que está intensificado hasta alcanzar su forma más radical. En los radicalismos políticos de los siglos XIX y XX, y frente a la forma democráticamente domesticada de la libertad, surgieron incesantemente tales tendencias con múltiples formas. La Revolución francesa, que había comenzado con una idea democrática y constitucional, arrojó muy pronto de sí tales cadenas y se dedicó a seguir los caminos trazados por Rousseau y por la idea anarquista de la libertad; precisamente con esto se llegó –inevitablemente– a la dictadura sangrienta.

También el marxismo continúa esa línea radical: critica constantemente la libertad democrática como libertad aparente, y promete una libertad mejor y más radical. Su fascinación procedía precisamente de que prometía una libertad mayor y más audaz que

29. Cf. D. Wyss, *Zur Psychologie und Psychopathologie der Verblendung: J.-J. Rousseau und M. Robespierre, die Begründer des Sozialismus: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1992*, 33-45; R. Spaemann, *Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, München 1980.

30. Cf. P. Köster, *Der sterbende Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim 1972; R. Löw, *Nietzsche. Sophist und Erzieher*, Weinheim 1984.

31. Cf. Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der christlichen Sittenlehre I/1*, Düsseldorf 1947, 118-132.

la que se hallaba realizada en las democracias. Me parece que hay dos aspectos del sistema marxista que son especialmente importantes para la problemática moderna acerca de la libertad y para la cuestión sobre la libertad y la verdad:

1. El marxismo parte de que la libertad es indivisible, es decir, que la libertad existe únicamente como tal cuando es libertad de todos. La libertad está ligada a la igualdad: para que haya libertad, hay que restablecer antes que nada la igualdad. Esto significa que, con el fin de alcanzar la plena libertad, son necesarias ciertas renunciaciones a la libertad. La solidaridad de quienes luchan en favor de la libertad de todos tiene prioridad sobre el establecimiento de la libertad individual. La cita de Marx que hemos tomado como punto de partida muestra que, al final, vuelve a encontrarse de nuevo la idea de la libertad ilimitada del individuo; sin embargo, en el momento presente está por encima de ella el aspecto comunitario, la superioridad de la igualdad que prima sobre la libertad y, por tanto, el derecho de la comunidad que debe prevalecer sobre el derecho del individuo.

2. Con ello se encuentra asociado el presupuesto de que la libertad del individuo depende de la estructura de la totalidad, y de que la lucha por la libertad ha de realizarse en primer lugar no como una lucha en favor de los derechos del individuo, sino como una lucha por cambiar la estructura del mundo. Pero al escuchar la pregunta acerca de cómo ha de ser esa estructura y cuáles han de ser, por tanto, los medios para su establecimiento, el marxismo se queda sin respiración. Porque hasta un ciego vería que ninguna de las estructuras construidas hace realmente posible aquella libertad por la cual se exigen renunciaciones a la libertad. Pero hay intelectuales que son ciegos cuando se trata de las estructuras que ellos han elaborado con su pensamiento. Por este motivo pudieron renunciar a todo realismo y seguir luchando por un sistema cuyas promesas eran imposibles de cumplir. Se buscó el remedio, evadiéndose hacia lo mitológico: la nueva estructura produciría un hombre nuevo, porque, en realidad, sólo con hombres nuevos, con hombres enteramente diferentes, podrían funcionar las promesas. Si el carácter moral del marxismo reside en la exigencia de solidaridad y en la idea de lo indivisible que es la libertad, entonces en su anuncio del

hombre nuevo se manifiesta claramente una mentira que paraliza también el enfoque moral. Las verdades a medias están ordenadas hacia una mentira, y ahí es donde fracasa todo el conjunto: la mentira acerca de la libertad elimina también los elementos de verdad. La libertad sin verdad no es libertad.

En este lugar nos detenemos. Volvemos a hallarnos exactamente ante los problemas formulados tan drásticamente por Szczygiński en Salzburgo. Ya sabemos lo que es mentira, por lo menos en lo que respecta a las formas en que el marxismo se ha manifestado hasta este momento. Pero qué es la verdad, eso hace ya mucho tiempo que no lo sabemos. Más aún, se intensifica el temor: ¿será posible que no exista ninguna verdad?, ¿será posible que no exista el derecho ni lo que es recto?, ¿será posible que debamos contentarnos con ordenamientos mínimos para casos de emergencia? Pero ¿y si esos ordenamientos no consiguieran tampoco nada, como hemos visto en tantas partes del mundo? Aumenta el escepticismo y sus razones se intensifican, pero tampoco puede suprimirse la voluntad de llegar a lo incondicionado.

El sentimiento de que la democracia no es todavía la forma correcta de la libertad es bastante general y se va difundiendo cada vez más. No se puede sencillamente hacer caso omiso de la crítica marxista contra la democracia: ¿hasta qué punto son libres las elecciones?, ¿hasta qué punto la voluntad está manipulada por la propaganda, es decir, por el capital, por unos cuantos que se hacen los dueños de los medios de comunicación? ¿No existe la nueva oligarquía de quienes determinan lo que es moderno y progresista, lo que una persona ilustrada debe pensar? ¿Es harto conocida la crueldad de esa oligarquía, su posibilidad de efectuar ejecuciones públicas! El que quiera atravesarse en su camino es un enemigo de la libertad, porque impide la expresión libre de la propia opinión. ¿Y qué pasa con la formación de la voluntad en los grupos de representación democrática? ¿Quién va a seguir creyendo que el bien de todos constituye el factor que propiamente la determina? ¿Quién podrá dudar del poder de los intereses, cuyas manos sucias se manifiestan cada vez más frecuentemente? Y en general el sistema de la mayoría y de la minoría ¿es realmente un sistema de libertad? ¿Acaso las asociaciones de intereses de toda índole no son a ojos vistas más fuertes

que la verdadera representación política, el parlamento? En esta confusión de poderes emerge de manera cada vez más amenazadora el problema de la ingobernabilidad: la voluntad de imponerse los unos a los otros bloquea la libertad del conjunto.

Existe indudablemente el flirteo con las soluciones autoritarias, la evasión ante el problema —no dominado— de la libertad. Pero esta actitud no es todavía determinante del espíritu de nuestra época. La corriente radical de la Ilustración no ha perdido su influencia; ha llegado incluso a intensificarse. Precisamente en vista de las limitaciones de la democracia se hace más clamoroso el grito reclamando una libertad total. Ahora igual que antes, más aún, de manera bien patente, «la ley y el orden» aparecen como lo contrario a la libertad. La institución, la tradición y la autoridad siguen apareciendo, como antes, como el polo opuesto a la libertad. Se refuerza el carácter anarquista del ansia de libertad, porque no satisfacen las formas de ordenamiento de la libertad comunitaria. No se cumplieron las grandes promesas, formuladas al comienzo de la Edad Moderna. La forma de ordenamiento democrático de la libertad no puede defenderse ya actualmente mediante el simple recurso de llevar a cabo tal o cual reforma de las leyes. El interrogante cuestiona los fundamentos mismos. Se trata de saber qué es el hombre y cómo puede vivir rectamente en cuanto individuo y en cuanto miembro de la sociedad.

En definitiva, el problema político, el problema filosófico y el problema religioso de la libertad han llegado a ser un conjunto insoluble. Aquel que busque caminos hacia el futuro deberá tener bien presente todo el conjunto, y no podrá contentarse con pragmatismos superficiales. Antes de intentar sugerir los rumbos que, según creo, se nos abren, desearía echar todavía una mirada a la filosofía más radical de la libertad que haya aparecido durante el siglo XX. Se trata de la filosofía de J.-P. Sartre, en la cual la cuestión se manifiesta claramente en toda su seriedad y su magnitud. Sartre considera la libertad del hombre como una condena. En contraste con el animal, el hombre no tiene «naturaleza». El animal vive su existencia según las leyes establecidas en su interior; no necesita reflexionar acerca de lo que ha de hacer con su vida. Pero el ser del «hombre» se halla indeterminado. Es una cuestión sin resolver. Yo mismo he de decidir qué es lo que entiendo por el

ser del hombre, qué es lo que puedo hacer con él, cómo tendré que plasmarlo. El hombre no tiene naturaleza, sino únicamente libertad. Él tiene que vivir la vida con alguna orientación, pero se encamina al vacío. Esta libertad carente de sentido constituye el infierno del hombre. Lo más excitante en este enfoque del pensamiento consiste en que en él se lleva a cabo de manera radical la separación entre la libertad y la verdad: no existe ninguna verdad en absoluto. La libertad no tiene ninguna dirección y ninguna medida³². Pero esta ausencia total de verdad y, asimismo, la ausencia total de toda sujeción moral y metafísica, la libertad absolutamente anárquica como nota esencial del hombre, se le revela a aquel que trata de vivirla, no como suprema intensificación de la existencia, sino como la nulidad de la vida, como el vacío absoluto, como la definición de la condenación. En la extrapolación de un concepto radical de la libertad, que fue para Sartre mismo una experiencia vital, se hace patente que la liberación que desliza de la verdad no engendra libertad pura, sino que la suprime. La libertad anárquica, entendida en sentido radical, no redime, sino que convierte al hombre en una criatura malograda, en el ser sin sentido.

La libertad y la verdad

a) Acerca de la esencia de la libertad humana

Después de tratar de averiguar la procedencia de nuestros problemas y de contemplar cuál es su enfoque interno, ha llegado el momento de buscar respuestas. Habrá quedado claro que la crisis de la historia de la libertad, en la que nos hallamos actualmente, se basa en un concepto de la libertad que no ha quedado aclarado, que ha sido contemplado unilateralmente. En primer lugar, se ha aislado el concepto de la libertad, falsificándolo: la libertad es un bien, pero lo es únicamente en asociación con otros bienes con los cuales constituye un conjunto indisoluble. En segundo lugar, se ha restringido el concepto de la libertad, reduciéndolo al derecho indivi-

32. Cf. J. Pieper, *Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von J.-P. Sartre*, en Id., *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, München 1974, 304-321.

dual a la libertad; con ello se le ha arrebatado su verdad humana. Deseo aclarar esta concepción de la libertad mediante un ejemplo concreto, que a la vez puede abriarnos el camino hacia una noción adecuada de la libertad. Pienso ahora en la cuestión del aborto. En la radicalización de la tendencia individualista de la Ilustración, el aborto aparece como un derecho de la libertad: la mujer tiene que poder disponer acerca de sí misma. Tiene que tener la libertad para decidir si quiere traer un hijo al mundo o si quiere deshacerse de él. Ella tiene que poder decidir acerca de sí misma, y nadie más puede imponerle desde fuera —como se suele decir— una norma que la constriña. Se trata del derecho a la autodeterminación. Ahora bien, en el caso del aborto, ¿la mujer decide verdaderamente acerca de sí misma?, ¿no está precisamente decidiendo acerca de alguien diferente, impidiendo que se le conceda libertad, privándole del espacio de la libertad —de la vida—, porque eso se halla en competencia con mi propia libertad? Así que habrá que preguntarse: ¿qué clase de libertad es aquella entre cuyos derechos se cuenta el de suprimir desde el principio mismo la libertad del otro?

Que no se nos diga ahora que el problema del aborto es un caso especial de carácter específico y que no sirve para aclarar el problema total de la libertad. ¡No! Precisamente en este ejemplo aparece con nitidez la fisonomía fundamental de la libertad humana, su esencia típicamente humana. Porque ¿de qué se trata? El ser de otra persona se halla tan íntimamente entrelazado con el ser de esta persona, de la madre, que por el momento sólo puede subsistir en el ser-con, en la coexistencia corporal con la madre, en una unidad física con ella, lo cual, no obstante, no suprime su alteridad y no permite negar que ese ser tiene un propio ser-sí-mismo. Claro que ese ser-sí-mismo es de manera radical un ser por otro, un ser por medio de otro; inversamente, el ser del otro —de la madre— se halla apremiado por ese ser-con (esa coexistencia) hacia el ser-para, que contradice su propio querer ser-sí-mismo, y que se experimenta de este modo como opuesto a la propia libertad. También hay que añadir que el niño, aunque haya nacido —modificándose así la forma exterior del ser-procedente-de y del ser-con—, sigue dependiendo exactamente igual de un ser-para. Es verdad que ahora puede entregársele a un hogar infantil de acogida y ordenarlo hacia un ser-para diferente, pero la figura antropológica sigue siendo la misma, sigue

habiendo un ser-a-partir-de que exige un ser-para, una aceptación de los límites de mi libertad o, más bien, una vida de mi libertad no vivida desde la competencia, sino desde la reciprocidad. Pero si miramos más allá, veremos que esto no sólo se aplica al niño, sino que, más bien, en el niño que se encuentra en el seno materno se nos da a conocer de manera sumamente intuitiva la esencia de la existencia humana en su totalidad: también es característica del adulto el ser con el otro y a partir de él, y de que en adelante depende de aquel ser-para, que él querría precisamente excluir. Todavía puede decirse con mayor precisión: el hombre presupone de manera absoluta el ser-para de los demás, tal como se ha plasmado actualmente en la red de los sistemas de prestación de servicios; pero él, por su parte, no querría verse constreñido por esa realidad coactiva del vivir «desde» y «para», sino que pretende llegar a ser completamente independiente, poder hacer o dejar de hacer lo que se le antoje. Esta exigencia de libertad radical se fue formulando de manera cada vez más clara por el camino de la Ilustración, siguiendo especialmente la línea iniciada por Rousseau, y hoy día determina en buena parte la conciencia universal: no se quiere ser ni un ser de dónde ni un ser adónde, ni un ser desde ni un ser para, sino que se quiere ser enteramente libre. Esto quiere decir que esa exigencia considera la propia realidad de la existencia humana como el atentado contra la libertad, un atentado que precede a toda vida y acción individual; por tanto, partiendo precisamente de su propia esencia humana, se aspira a ser liberado para llegar al «hombre nuevo»: en la sociedad nueva, no podrían existir ya esas dependencias que limitan el propio yo, y ese tener-que-darse-a-sí-mismo.

En el fondo, detrás de ese deseo de libertad radical propio de la Edad Moderna se halla claramente la promesa: seréis como Dios. Aunque Ernst Topitsch crea que ninguna persona razonable querría hoy ser semejante a Dios o igual a Dios, sin embargo, al examinar detenidamente las cosas tendremos que afirmar precisamente lo contrario: la meta implícita de todos los movimientos modernos en favor de la libertad es la de ser finalmente como un dios, no depender de nada ni de nadie, no ser limitado en la propia libertad por ninguna libertad ajena. Cuando se examina a fondo ese núcleo teológico oculto de la voluntad de libertad radical, entonces se hace visible también un error fundamental, que hace sentir sus efec-

tos incluso donde no lo pretendían tales radicalismos, más aún, allá donde se rechazan. Tras la pretensión de ser enteramente libre, sin la competencia de otra libertad, sin un «de dónde» y un «para», se esconde no una imagen de Dios, sino una imagen idolátrica. El error fundamental de semejante voluntad radical de libertad reside en la idea de una divinidad que está concebida en sentido puramente egoísta. El dios pensado de esta manera no es Dios, sino un ídolo, más aún, es la imagen de lo que la tradición cristiana denominaría el diablo —el anti-Dios—, porque en él se da precisamente la oposición radical al Dios real: el Dios real es, por su esencia, un total «Ser-para» (el Padre), «Ser-desde» (el Hijo) y «Ser-con» (el Espíritu santo). Ahora bien, el hombre es precisamente imagen y semejanza de Dios porque el «desde», el «con» y el «para» constituyen la figura antropológica fundamental. Allá donde alguien trata de liberarse de ella, no se está moviendo hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción del ser mismo por medio de la destrucción de la verdad. La variante jacobina de la idea de la liberación (denominemos así a los radicalismos modernos) es rebelión contra el ser mismo del hombre, rebelión contra la verdad y, por tanto, conduce al hombre —como vio agudamente Sartre— a una existencia de contradicción consigo mismo, a una existencia que denominamos infierno.

Con esto habrá quedado claro que la libertad está ligada a una medida, que es la medida de la realidad; está ligada a la verdad. La libertad para la destrucción de sí mismo o para la destrucción del otro no es libertad, sino su parodia diabólica. La libertad del hombre es libertad compartida, libertad en la coexistencia de libertades que se limitan mutuamente y que se sustentan así mutuamente: la libertad tiene que medirse por lo que yo soy, por lo que nosotros somos; en caso contrario, se suprime a sí misma. Pero con esto llegamos ahora a una corrección esencial de la imagen actual de la libertad: una imagen superficial ampliamente extendida. Si la libertad del hombre puede darse únicamente en la coexistencia ordenada de libertades, entonces esto significa que el ordenamiento —el derecho— no es el concepto antitético de la libertad, sino su condición, más aún, un elemento constitutivo de la libertad misma. El derecho no es un obstáculo para la libertad, sino que la constituye. La ausencia de derecho es ausencia de libertad.

b) Libertad y responsabilidad

Naturalmente, de esto último surge inmediatamente una nueva pregunta: ¿qué es un derecho que se ajusta a la libertad?, ¿cómo tiene que ser el derecho para que constituya un derecho acorde con la libertad? Porque hay indudablemente un derecho aparente que constituye un derecho acorde con la esclavitud y que, por tanto, no es un derecho, sino una forma reglamentada de injusticia. Nuestra crítica no debe dirigirse contra el derecho, que pertenece a la esencia de la libertad; sino que debe probar que el derecho aparente no es más que eso, y debe prestar un servicio al realce del verdadero derecho, a aquel que es acorde con la verdad y que, por tanto, es acorde con la libertad.

Pero ¿cómo se encuentra ese derecho? ¡He ahí la gran pregunta, la pregunta —plantada por fin correctamente— de la historia de la liberación real! Para tantear una respuesta, no trabajaremos aquí, como tampoco lo hemos hecho hasta ahora, con reflexiones filosóficas abstractas, sino partiendo de las realidades que vienen dadas por la historia. Si comenzamos por una pequeña comunidad, que pueda abarcarse con la mirada, de algún modo podremos sondear en ella cuáles serán sus posibilidades y sus limitaciones, cuál será el ordenamiento que preste mejor servicio a la convivencia de todos, de tal manera que de su coexistencia surja una figura común de libertad. Pero ninguna comunidad pequeña subsiste en sí misma; está encuadrada y determinada en su propia esencia por ordenamientos que corresponden a una esfera más amplia que la suya propia. En la época de los estados nacionales se partía de que la propia nación era la unidad determinante, de que su bien común constituía también la medida de la libertad común. El desarrollo que se produjo durante el siglo XX hizo ver con claridad que ese criterio no era suficiente. San Agustín afirmó, a este propósito, que un Estado que se mida a sí mismo únicamente por sus propios intereses, y no por la justicia misma, por la verdadera justicia, no se diferencia estructuralmente de una banda de ladrones bien organizada —puesto que para ella el bien de la banda constituye la norma y medida de sus acciones, independientemente del bien de los demás—. Echando una mirada retrospectiva a la época colonial y a los perjuicios que dejó en el mundo, podemos ver que incluso estados

muy organizados y civilizados se aproximaban de alguna manera a la esencia de una banda de ladrones, porque pensaban atendiendo solamente a lo que era bueno para ellos, y no a lo que era bueno en sí mismo. Una libertad garantizada de esta manera tiene entonces en sí misma algo de la libertad de los ladrones. No es la verdadera libertad, la libertad verdaderamente humana. En la búsqueda de la recta medida, debe tenerse bien presente a la humanidad entera y —como vamos viendo cada vez con mayor claridad— no sólo a la humanidad de hoy, sino también a la de mañana.

Por eso, la norma para un derecho que pueda designarse como verdadero y, por tanto, como derecho acorde con la libertad, podrá ser únicamente el bien de la totalidad, el bien mismo. Partiendo de esta idea, Hans Jonas declara que el concepto de responsabilidad es el concepto ético central³³. Esto significa que la libertad, para ser entendida rectamente, siempre ha de concebirse junto con la responsabilidad. El incremento de la libertad no podrá consistir en la eliminación de barreras a los derechos individuales —lo cual conduce al absurdo y, precisamente, también a la destrucción de las libertades individuales—. El incremento de la libertad tiene que ser incremento de la responsabilidad y esto supone la aceptación de vinculaciones que están por encima de nosotros mismos, que vienen exigidas por lo que exige la convivencia de la humanidad, por la necesidad de ajustarse a lo que es esencial para el hombre. Por consiguiente, si la responsabilidad es respuesta a la verdad del ser del hombre, entonces podremos afirmar que forma parte de la verdadera historia de la liberación la purificación constante teniendo en cuenta la verdad. Esa verdadera historia de la libertad consiste en la purificación de los individuos y de las instituciones por medio de esa verdad.

El principio de la responsabilidad fija un marco que necesita llenarse. En este contexto hay que contemplar la propuesta de formación de un *ethos* mundial, en favor del cual aboga con especial apasionamiento Hans Küng. Indudablemente esto tiene sentido; más aún, en nuestra situación actual es necesario buscar los elementos comunes fundamentales de las tradiciones éticas en las distintas religiones y culturas. En este sentido, semejante esfuerzo es

33. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979.

sumamente importante y conveniente. Por otro lado, los límites de semejante intento son manifiestos, y a ellos se refirió, por ejemplo, Joachim Fest en un análisis muy benévolo, pero también muy pesimista, cuya orientación tiene relación con el escepticismo de Szczypiorski³⁴. Porque a semejante mínimo ético, destilado de las religiones del mundo, le falta en primer lugar la fuerza vinculante, la autoridad interna que el *ethos* necesita. Le falta también, a pesar de todos los esfuerzos por entenderlo, la evidencia racional que, en opinión de los autores, pudiera y debiera sustituir a la autoridad; le falta también la concreción, que es lo que hace que el *ethos* sea realmente eficaz.

Me parece que en este ensayo se propone una idea correcta: la razón debe escuchar a las grandes tradiciones religiosas, si no quiere hacerse sorda, muda y ciega para lo esencial de la existencia humana. No hay ninguna gran filosofía que no viva de escuchar y aceptar una tradición religiosa. Dondequiera que se interrumpe esa referencia, el pensamiento filosófico aridece y se convierte en un mero juego de conceptos³⁵. Precisamente en el tema de la responsabilidad, es decir, en el enraizamiento de la libertad en la verdad del bien, en la verdad del hombre y del mundo, se hace evidente la necesidad de ese prestar oídos. Pues, por muy acertado que sea, por su enfoque mismo, el principio de la responsabilidad, quedará no obstante la pregunta: ¿cómo lograr una visión de conjunto de lo que es bueno para todos, y de lo que es bueno no sólo para el día de hoy, sino también para el día de mañana? Nos acecha aquí un doble peligro: en primer lugar, nos amenaza el peligro de deslizarnos hacia un consecuencialismo, que el papa critica con razón en su encíclica sobre la moralidad³⁶. Claramente, el hombre se excede cuando cree que es capaz de estimar totalmente las consecuencias de su

34. J. Fest, *Die schwierige Frage*, Berlin 1993, especialmente 47-81; en la p. 80 comenta así, sintetizándola, la idea de Küng acerca del *Weltethos* («*ethos* mundial»): «Pero cuanto más se fomentan los acuerdos alcanzados, no sin concesiones, tanto más elásticas y, por consiguiente, tanto más débiles tienen que ser también por fuerza las normas éticas, hasta que el proyecto se encamine finalmente hacia la mera corroboración de aquella moralidad sin compromisos que no es precisamente la meta, sino el problema».

35. De ello habla con profundidad J. Pieper, *Schriften zum Philosophiebegriff* 3, ed. B. Wald, Hamburg 1995, 300-323 y 15-70, especialmente 59ss.

36. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 71-83.

acción, y que puede tomarlas como norma de su libertad. Entonces se sacrifica el presente en aras del futuro, pero tampoco se edifica el futuro. En segundo lugar, surge la pregunta: ¿quién decide lo que exige nuestra responsabilidad? Cuando no se es capaz de acercarse a la verdad, a través de la asimilación inteligente de las grandes tradiciones de la fe, la verdad queda sustituida por el consenso. Y de esto deriva una nueva pregunta: ¿el consenso de quién? A la que se suele responder: el consenso de aquellos que son capaces de argumentar con la razón. Puesto que no puede pasar inadvertida la arrogancia elitista de semejante dictadura intelectual, se dice que los capaces de argumentar tendrían que representar como «abogados» a quienes no sean capaces de efectuar un discurso racional. Sin embargo, esto suscita poca confianza. Está a la vista de todos lo frágiles que son los consensos, y cómo los grupos partidistas, en un determinado clima intelectual, pueden imponerse como los únicos representantes justificados del progreso y de la responsabilidad. En ese momento, resulta demasiado fácil expulsar al diablo con la ayuda de Belcebú (eliminar un mal provocando otro mal mayor); es muy probable que, en lugar del demonio de constelaciones mentales pasadas, ocupen nuestra casa siete demonios nuevos y peores.

c) *La verdad de nuestro ser de hombres*

La cuestión acerca de cómo puede establecerse la relación debida entre la responsabilidad y la libertad, no puede decidirse sencillamente mediante un cálculo de los efectos. Hemos de recuperar el pensamiento anterior de que la libertad humana es una libertad dentro de la coexistencia de las libertades; tan sólo así es una libertad verdadera, a saber, se ajusta a la verdadera realidad del hombre. Esto significa: yo no necesito en absoluto buscar desde el exterior elementos que corrijan la libertad del individuo; de lo contrario la libertad y la responsabilidad, la libertad y la verdad seguirían siendo siempre términos opuestos, cosa que no es cierta. La realidad del individuo, rectamente conocida, lleva en sí misma la referencia a la totalidad, la referencia al otro. Según esto, podemos afirmar que existe la verdad común del único ser del hombre, una verdad que reside en todo hombre: esa verdad que por la tradición fue designada como «naturaleza» del hombre. Partiendo de la fe en

la creación, podremos formularlo aún más claramente: existe una sola idea divina «hombre»; responder a esa idea es tarea nuestra. En esa idea la libertad y el espíritu comunitario, el ordenamiento y la referencia al futuro son una única cosa.

La responsabilidad significaría entonces vivir el ser como respuesta, como respuesta a lo que nosotros somos en verdad. Esa única verdad del hombre, en la que el bien de todos y la libertad se encuentran en una relación indisoluble, se halla expresada en la tradición bíblica por el Decálogo, el cual, por lo demás, coincide en muchos aspectos con las grandes tradiciones éticas de otras religiones. El Decálogo es a un mismo tiempo auto-representación, auto-presentación de Dios e interpretación del ser del hombre, el resplandecer de su verdad, que se hace visible en el espejo de la esencia de Dios, porque sólo a partir de Dios es posible entender rectamente al hombre. Vivir el Decálogo significa vivir la propia semejanza con Dios, responder a la verdad de nuestra esencia y, de este modo, hacer el bien. Dicho de otro modo, vivir el Decálogo significa vivir la semejanza divina del hombre, y en eso consiste la libertad: la fusión de nuestro ser con el Ser divino y la armonía, que de ahí se sigue, de todos con todos³⁷.

Para que este enunciado se entienda correctamente, habrá que añadir otra observación. Toda gran palabra humana se extiende, más allá de lo que con inmediata conciencia se dice, hacia mayores profundidades; en lo dicho se encierra siempre un «plus» de lo no dicho, algo que hace que las palabras vayan creciendo con el avanzar del tiempo. Si esto se aplica ya a la locución humana, mucho más habrá que decirlo de la palabra que llega de la profundidad divina. El Decálogo no se entiende nunca de una manera totalmente acabada. En las situaciones de responsabilidad histórica que se van sucediendo unas a otras y que se van modificando, el Decálogo aparece en perspectivas incesantemente nuevas, continuamente se abren dimensiones nuevas de su significado. Constantemente se va añadiendo algo a la totalidad de la verdad, a la verdad que no podía estar sustentada en absoluto por un único instante histórico (cf. Jn 16, 12s). Para el cristiano, la interpretación que se efectuó en las palabras, en la vida, y en la pasión y resurrección de Cristo, signi-

37. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2052-2082.

fica la instancia interpretativa decisiva, de la que brota una profundidad que antes no se había visto. Así las cosas, la escucha por parte del hombre del mensaje de la fe no es una recepción pasiva de una información por lo demás desconocida, sino que es el despertar de nuestra memoria soterrada y el abrirse de las energías de la comprensión, que aguardan en nosotros la luz de la verdad. Y así, esa comprensión es un proceso sumamente activo, en el cual toda la búsqueda racional llega a desplegar realmente sus energías, según las medidas de nuestra responsabilidad. La búsqueda racional no queda sofocada, sino que se libera de los impotentes círculos de lo inescrutable y se pone en camino. Si el Decálogo, interpretado activamente por la reflexión racional, es la respuesta a la exigencia interna de nuestro ser, no puede considerarse el polo opuesto a nuestra libertad, sino la forma real de la misma. Por tanto, el Decálogo es el fundamento de todo el derecho de la libertad y la fuerza genuinamente liberadora de la historia humana.

A modo de conclusión

«Tal vez se detuvo la meritoria máquina de vapor de la Ilustración, después de dos siglos de funcionamiento útil y sin averías, ante nuestros ojos y con nuestra participación. Y el vapor se escapa al aire». Tal es el diagnóstico pesimista de Szczypiorski, que encontramos en nuestro camino como una invitación a reflexionar. Yo precisaría: el funcionamiento de esa máquina no careció nunca de averías —pensemos tan sólo en las dos guerras mundiales del siglo XX y en las dictaduras que hemos vivido—. Y además añadiría: no necesitamos en absoluto decir adiós a la herencia de la Ilustración en su conjunto, ni declarar que es una máquina de vapor que cumplió ya su cometido. Lo que necesitamos realmente es una corrección del curso en tres puntos esenciales, en los que yo desearía sintetizar el fruto de mis reflexiones.

1. Es errónea una comprensión de la libertad que considere únicamente como liberación la disolución cada vez mayor de las normas, y la constante ampliación de las libertades individuales hasta llegar a la completa liberación que exima de todo ordenamiento. La libertad, si no quiere conducir a la mentira y a la autodestrucción,

debe orientarse siempre por la verdad, es decir, por lo que nosotros somos genuinamente y debe corresponder a ese ser nuestro. Puesto que el hombre es una esencia en el «ser-desde», en el «ser-con» y en el «ser-para», la libertad humana podrá consistir únicamente en la coexistencia ordenada de las libertades. Por eso, el derecho no se opone a la libertad, sino que es su condición, más aún, es constitutivo de la libertad misma. La liberación no consiste en la paulatina abolición del derecho y de las normas, sino en la purificación de nosotros mismos y en la purificación de las normas, de tal manera que estas hagan posible la coexistencia de las libertades, pero una coexistencia que se ajuste al ser del hombre.

2. De la verdad de nuestra esencia se sigue otra cosa más: en el curso de nuestra historia humana, no existirá nunca un estado absolutamente ideal, y nunca podrá establecerse un ordenamiento definitivo de la libertad. El hombre se halla siempre en camino y es siempre finito. Szczypiorski, teniendo en cuenta la manifiesta injusticia del ordenamiento socialista de la sociedad y todos los problemas del ordenamiento liberal, había formulado la pregunta: ¿quizá no exista en absoluto el derecho? A esa pregunta hemos de responder ahora: en realidad, el ordenamiento absolutamente ideal de las cosas, un ordenamiento totalmente recto, no existirá nunca³⁸. Cuando se pretende tal cosa, no se está diciendo la verdad. La fe en el progreso no es errónea en todos sus aspectos. Pero sí lo es el mito del mundo futuro liberado, en el cual todo será diferente y bueno. Podremos establecer ordenamientos que serán únicamente relativos; esos ordenamientos tendrán su razón de ser sólo en sentido relativo, y únicamente así serán justos. Pero debemos esforzarnos por llegar a la máxima aproximación a lo que es verdaderamente justo. Todo lo demás, toda escatología intrínseca a la historia, no libera, sino que engaña y, por tanto, esclaviza. Por eso, hay que desmitologizar también el esplendor mítico que se ha atribuido a conceptos como el del cambio y la revolución. El cambio no es un bien en sí mismo. Si es bueno o malo, eso dependerá de sus contenidos concretos y de sus puntos de referencia. La opinión de que la tarea esencial

38. Cf. la constitución del Vaticano II *Gaudium et spes*, n. 78: «Numquam pax pro semper acquisita est» («la paz nunca se obtiene de modo definitivo»).

en la lucha por la libertad consiste en el cambio del mundo es —lo repito una vez más— un mito. En la historia habrá siempre sus altibajos. En lo que respecta a la esencia propiamente moral del hombre, la historia no transcurre en sentido rectilíneo, sino en repeticiones. En el ámbito de cada presente concreto, nuestra tarea consistirá en luchar por conseguir la constitución relativamente mejor de la coexistencia humana, y en conservar el bien que de este modo se haya conseguido, superando el mal existente y defendiéndonos contra la irrupción de los poderes de la destrucción.

3. Tenemos que abandonar también el sueño ilusorio de la absoluta autonomía de la razón y de que ésta se baste a sí misma. La razón humana necesita apoyarse en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Es cierto que debe contemplar con ojo crítico las diversas tradiciones religiosas. La patología de la religión es la enfermedad más peligrosa de la mente humana. Pero esa patología de las religiones existe también allí donde se rechaza la religión como tal y donde se atribuye rango absoluto a los bienes relativos: los sistemas ateos de la Edad Moderna son los ejemplos más aterradoros de una pasión religiosa alienada en cuanto a su esencia íntima, y esto significa también que son una enfermedad mortalmente peligrosa para la mente humana. Donde se niega a Dios, no se edifica la libertad, sino que se la priva de su fundamento y de esta manera se la distorsiona³⁹. Donde se rechazan por completo las tradiciones religiosas más puras y profundas, el hombre se separa de su verdad, vive en contra de ella y no consigue ser libre. La ética filosófica no puede ser tampoco absolutamente autónoma. No puede renunciar a la idea de Dios y no puede renunciar a una idea de la verdad del ser que tenga carácter ético⁴⁰. Si no hay verdad acerca del hombre, el hombre no tiene tampoco libertad. Sólo la verdad hace libres.

39. Cf. J. Fest, *Die schwierige Frage*, 79: «Ninguno de los llamamientos que se le dedican sabe decir cómo la persona podrá vivir sin el más allá y sin el temor al juicio final, y cómo será capaz de obrar una y otra vez en contra de los propios intereses y deseos». Cf. también L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982.

40. Cf. J. Pieper, *Schriften zum Philosophiebegriff*.

Procedencia de los textos

Primera parte

Capítulo 1: La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones

H. Vorgrimler (ed.), *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag, vol. II, Freiburg 1964, 287-305; después en J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg-Basel-Wien 1997, ²1998, 60-82.

Capítulo 2: Fe, religión y cultura

Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen, en P. Gordan (ed.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*, Salzburger Hochschulwochen 1992, Graz 1993, 9-26; después en KNA, *Ökumenische Information*, 52/53 (diciembre 1992) 5-15.

En español: *Ecclesia* 7 (1993) 369-386; *Mercurio* (Santiago de Chile 1993); versión modificada: *Nuova Umanità* 16 (1994/6) 95-118.

En inglés (versión ampliada): *Origins. Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, 24 (30 marzo 1995) 678-686. La misma versión en *Communio* (español) 18 (1996) 152-170.

Segunda parte

Capítulo 1: Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990. Sobre la situación de la fe y la teología hoy

Zur Lage von Glaube und Theologie heute: Internationale katholische Zeitschrift Communio 25 (1996) 359-372; después en M. Müller, *Stets war es der Hund, der starb*, Aachen 1998, 33-53.

En español: *Ecclesia* 10 (1996) 485-502; después en *Communio* 19 (1997) 13-27; también en *Humanitas* (1997) 280-293.

Versión resumida: *Enciclopedia del Cristianismo*, Navarra 1997, 22-30; en español: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Fe y teología en América latina*, Bogotá 1997, 13-36; después en *Gladius* 43 (1998) 13-27.

En italiano: *La Civiltà cattolica* 147 (1996) 477-490.

En francés: *Communio* 22 (1997) 69-88; después en *Documentation catholique*.

En portugués: *Communio* (Brasil) 79 (1998) 185-201.

Capítulo 2: ¿La verdad del cristianismo?

1. La fe, entre la razón y el sentimiento

Mitteilungen des Übersee-Club Hamburg, 1998 (separata); igualmente en *Die neue Ordnung* 52 (1998) 164-177; después en *Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge* 110 (Brixen 1999) 133-144.

En polaco: *Ethos* 44 (Lublin 1998) 59-72.

En italiano: *Archivio Teologico Torinese* 1 (1999) 7-19.

2. El cristianismo, ¿la verdadera religión?

Vérité du Christianisme? Conferencia pronunciada en La Sorbona (París) el 27 de noviembre de 1999; resumen en *Le Monde* (1999) y *La Croix* (1999); texto completo en *La Documentation Catholique* 1 (2000) 29-35; 30 *Jours* (1/2000) 33-44; en C. Michon (ed.), *Christianisme: Héritages et destins*, Paris 2002, 303-324.

En alemán: *FAZ* 8/1/2000 (resumen); 30 *Tage* (1/2000) 33-44 (texto completo); en A. Raffelt (ed.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 631-642.

En inglés: 30 *Days* (1/2000) 33-44.

En italiano: 30 *Giorni* (1/2000) 49-60; después en *Vita e Pensiero* (1/2000) 1-16; *Nuova Umanità* 22 (2000) 128, 187-202; *MicroMega*. Almanacco di filosofia (2/2000) 41-53.

En portugués: 30 *Dias* (1/2000) 33-44.

En español: 30 *Días* (1/2000) 33-44; ¿*Verdad del cristianismo?*: *Communio* 5 (Santiago de Chile 2001) 83-98.

En polaco: *Christianitas* (3/2000) 11-23; después en *Ethos* 53-54 (2001) 79-90.

En húngaro (resumen): *Mérleg* (3/2000) 292-301.

3. La fe, la verdad y la cultura: reflexiones en torno a la encíclica *Fides et ratio*

Culture and Truth: Reflections on the Encyclical: Origins 28 (1999) 625-631; después en *Sacerdos* 26 (marzo-abril 2000) 19-28.

En alemán: *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio»*: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 141-152; en *Wahrheit, die uns trägt*, Paderborn 1999, 24-40; también en *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 289-305.

En italiano: *L'enciclica «Fides et ratio»* (conferencia pronunciada en San Juan de Letrán), en *Per una lettura dell'Enciclica «Fides et ratio»*: *Quaderni de L'Osservatore romano* 45 (1999) 245-259; después en R. Fisichella (ed.), *«Fides et ratio». Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*, Milano 1999, 117-128.

En portugués: *Fé, verdade e cultura* (1ª parte): *Communio* 16 (1999/5) 464-472; *Fé, verdade e cultura* (2ª parte): *Communio* 16 (1999/6) 557-568.

En español (versión muy reelaborada): Alfa y omega / Documentos (suplemento del diario ABC) n° 200 (17-2-2000) 1-18.

En polaco: *Analecta Cracovensia* 32 (2000) 231-246.

Capítulo 3: La verdad – la tolerancia – la libertad

1. La fe – la verdad – la tolerancia

El texto no ha sufrido modificaciones

2. La libertad y la verdad

Internationale katholische Zeitschrift Communio 24 (1995) 526-542.

En italiano: *Communio* 144 (1995) 9-28; también en *Studi cattolici* 40 (1996) 820-830.

En inglés: *Communio* 23 (1996) 16-35.

En francés: *Communio* 24 (1999) 83-101.

En español: *Humanitas* 14 (Universidad católica de Chile 1999) 199-222.

Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento

Gn 8, 20-9, 17: 19	Dt 6, 4s: 92
Gn 12, 1: 63s, 79	1 Mac 1, 11-15: 185
Gn 14, 18-20: 88	Ecl 9, 7-10: 186
Ex 3, 14: 85	Is 2, 4: 189
Ex 20, 3: 92s	Dn 3, 38s: 132
Dt 5, 7: 92s	Jon 3, 5: 89

Nuevo Testamento

Mt 2, 1-12: 19	Rom 6: 79
Mt 4, 10: 93	Rom 12, 1: 116
Mt 7, 13: 67	1 Cor 1, 18: 109
Mt 28, 19s: 51	1 Cor 1, 23: 81
Mc 10, 18: 199	1 Cor 15, 28: 41
Lc 7, 28: 38	Ef 2, 14: 137, 174
Lc 10, 1-12: 90	Ef 3, 16: 140
Lc 15, 31: 174	Flp 2, 5: 88
Jn 12, 32: 64	Flp 4, 8: 152
Jn 14, 9: 93	Sant 1, 17: 44
Jn 17, 10: 174	1 Jn 4, 8: 199
Hch 1, 8: 51	1 Jn 4, 16: 137
Hch 2, 7-11: 171	Ap 5, 6: 87
Hch 4, 12: 11	Ap 21, 23: 39
Hch 17, 22-32: 19	Ap 22, 5: 39
Rom 2, 14: 152, 179, 206	

Índice de nombres

- Abel: 85-88
 Abrahán: 19, 36s, 63, 75, 79, 85-88, 96, 128-130, 132, 136, 173
 Adoukonou, B.: 70
 Agustín: 36s, 78s, 145, 148s, 194, 197s, 215
 Anscombe, G. E. M.: 187
 Antiseri, D.: 148
 Assmann, J.: 183-185, 189, 191
 Atanasio de Alejandría: 189

 Bailey, A.: 113
 Baget Bozzo, G.: 45
 Ball, H.: 80s
 Balthasar, H. U. v.: 34, 80
 Bamunoba, Y. K.: 70
 Bar, J. Le: 113
 Barth, K.: 20, 44-46, 48, 60, 73, 120
 Beintrup, G.: 133
 Benito de Nursia: 141
 Bergson, H.: 168
 Bianchi, E.: 118
 Bienert, W.: 82
 Boff, L.: 52,
 Bonhoeffer, D.: 45, 48, 60
 Bosco, T.: 153
 Bouyer, L.: 132
 Braaten, C. E.: 120
 Bague, R.: 80
 Brück, M. v.: 106
 Brunner, A.: 24
 Brunner, E.: 25, 36
 Buda: 30, 36
 Buber, M.: 11, 42, 168
 Bultmann, R.: 110, 119, 187
 Bürkle, H.: 6, 41-43, 144, 150, 170s, 175, 196
 Butler, S.: 158

 Chandebois, R.: 156
 Childs, B. S.: 120
 Cicerón: 36, 79, 145, 191
 Colombo, G.: 118
 Comte, A.: 155s
 Confucio: 36
 Copérnico, N.: 138
 Cotta, C. A.: 191, 198
 Cuttat, J. A.: 30

 Daniélou, J.: 19, 22, 35s, 38
 Danneels, G.: 113
 Dante: 162
 Dasgupta, S. N.: 108
 Descartes, R.: 155
 Dierse, U.: 46
 Dirac, P.: 123
 Dohmen, Ch.: 135
 Döpp, S.: 150
 Drumm, J.: 82
 Dupuis, J.: 47, 66

 Ebner, F.: 168
 Eco, U.: 163
 Eilers, W.: 32

- Einstein, A.: 123
 Eliade, M.: 22, 36
 Engels, F.: 201
 d'Espagnat, B.: 138
 Ezequiel: 36
- Fausto: 43s, 126, 200
 Federico II: 177
 Feil, E.: 46
 Feldmann, L. H.: 150
 Ferguson, M.: 113
 Fest, J.:
 Fichte, J. G.: 181
 Fiedrowicz, M.: 76
 Flores d'Arcais, P.: 165s
 Frauwallner, E.: 108
 Fries, H.: 20
 Fuß, M.: 113
- Galileo: 138
 Geerlings, W.: 150
 Gensichen, H. W.: 30
 Glasenapp, H. v.: 31, 108, 143
 Gnülka, Chr.: 66s, 154, 191, 195
 Goethe, J. W. v.: 43, 200
 Gregorio I (Magno): 140s, 198
 Grillmeier, A.: 82
 Guardini, R.: 38, 43-45, 79s, 118, 129, 192
 Guéron, R.: 22
- Hacker, P.: 23, 34
 Haecker, Th.: 57, 170
 Harnack, A. v.: 81s, 118
 Hasenhüttel, G.: 187
 Hegel, F.: 42-44, 155, 181, 192
 Heidegger, M.: 110
 Heiler, F.: 21
 Heisenberg, W.: 123-125, 128, 133, 138
 Hick, J.: 46, 106-109, 110, 112s, 116s, 121
- Hobbes, Th.: 185
 Homero: 189
 Hübner, K.: 29
 Husserl, E.: 168
- Isaac: 36s, 86, 88
- Jacob: 36s
 Jaspers, K.: 36s, 181
 Jensson, R. W.: 120
 Jeremías: 36
 Job: 83, 96, 134
 Jonás: 89, 96
 Jonas, H.: 216
 Juan Bautista: 38
 Juan Pablo II: 160, 165-167, 169-172, 180, 182, 217
 Juliano el Apóstata: 67, 148, 153
 Junker, R.: 157
 Justino: 150, 197
- Kabasilas, N.: 150
 Kannengiesser, Ch.: 84, 189
 Kant, I.: 107, 113, 117s, 120s, 155, 181, 205
 Kelsen, H.: 65
 Kern, W.: 47
 Klages, L.: 207
 Knitter, P.: 46, 106, 108, 110, 112s, 116s, 121
 Kolping, A.: 110
 Köster, P.: 207
 Kraemer, H.: 20, 23
 Kreiner, A.: 165
 Krickeberg, W.: 67
 Kriele, M.: 117s
 Kuhn, H.: 44
 Küng, H.: 216s
 Kurthen, M.: 133
- Laplace, P. S. de: 156

- Lanczkowski, G.: 22
 Laotsé: 36
 Le Cour, R.: 113
 Lessing, G. E.: 169
 Levinas, E.: 42, 80, 83, 168
 Lewis, C. S.: 161-163
 Linke, O. B.: 133
 Lohse, E.: 204
 Löw, K.: 201
 Löw, R.: 207
 Losch, H.: 30
 Lubac, H. de: 32, 156
 Lutero, M.: 85, 204s
 Lutz-Bachmann, M.: 82
 Luz, U.: 163
- Macrobio: 154
 Marcel, G.: 168
 Marx, K.: 44, 60, 155, 181, 192, 201, 208
 Mauthner, F.: 163
 Meer, F. van de: 37
 Melquisedec: 85-88, 96
 Menke, K.-H.: 106, 108, 110, 112s, 116
 Monod, J.: 133, 138, 156
 Moubarac, J.: 36
 Mounier, E.: 168
 Moisés: 36, 83, 134, 173, 183s, 190
 Mozart, W. A.: 185
- Neuer, W.: 118
 Neuner, J.: 23
 Newton, H.: 138
 Nietzsche, F.: 37, 207
- Ohm, Th.: 30
 Oseas: 36
- Pablo: 78, 81, 116, 140, 148s, 150, 152, 173, 179s
- Pablo VI: 85
 Panikkar, R.: 108
 Pauli, W.: 123s, 128
 Pettazzoni, R.: 31s
 Pieper, J.: 56, 162, 181, 211, 217, 222
 Planck, M.: 123-125
 Platón: 83, 138, 162, 164s, 193s, 199
 Plotino: 78, 138, 148, 194
 Popper, K.: 158
 Porfirio: 153s, 194
 Possenti, V.: 65,
 Potterie, I. de la: 118
 Pottmeyer, H. J.: 47
 Pseudo-Dionisio Areopagita: 41, 80
 Proclo: 194s
- Rad, G. v.: 132
 Radhakrishnan: 22-24, 27s, 30, 33, 76
 Rahner, K.: 15-17, 20, 46, 73
 Ramakrishna Rao, K. B.: 108
 Ramanuja: 30
 Ratzinger, J.: 15, 17, 21, 33, 85, 118, 133, 145-148, 151s, 166, 180
 Ravasi, G.: 134
 Reale, C.: 148
 Rech, Ph.: 22
 Reiser, M.: 163, 165
 Richards, J.: 198
 Ringgren, H.: 36
 Ross, J.: 182
 Rousseau, J.-J.: 205-207, 213
- Sartre, J.-P.: 210s, 214
 Schade, H.: 164s
 Schäffler, R.: 174s
 Scheffczyk, L.: 82

- Scheler, M.: 168
 Schenker, A.: 83, 135
 Scherer, S.: 157
 Schiffers, N.: 138
 Schiller, F. v.: 205
 Schlatter, A.: 118
 Schleiermacher, F.: 126
 Schmidt, P. L.: 145
 Schmidt-Leukel, P.: 46, 106
 Seckler, M.: 47
 Seifert, J.: 187s
 Séneca: 145
 Shankara: 30
 Simon, M.: 150
 Simonetti, M.: 84
 Sinesio de Cirene: 37
 Sínmaco, Q. A.: 66, 154
 Smith, M.: 157
 Sobrino, J.: 82
 Sócrates: 75, 129, 140, 164, 191s
 Spaemann, R.: 207
 Spalding, H. N.: 21
 Spann, O.: 24
 Spinoza, B.: 125, 155, 185
 Steinbüchel, Th.: 207
 Ström, A.: 36
 Stubenrauch, B.: 47, 106
 Sudbrack, J.: 41-44, 80
 Szathmary, E.: 157
 Szczypiorski, A.: 202s, 209, 217, 220s
 Thomé, J.: 21
 Tomás de Aquino: 45, 155
 Topitsch, E.: 213
 Troeltsch, E.: 144, 155, 169
 Valentiniano II: 154
 Varrón, M. T.: 145-148, 154
 Vetten, C.P.: 150
 Victorino, M.: 37
 Waldstein, M.: 119
 Waldstein, W.: 65
 Werbick, J.: 106
 Widengren, G.: 32
 Wilfred, F.: 109
 Wittgenstein, L.: 187s, 190
 Wohlmuth, J.: 83
 Wright, G. H. v.: 187
 Wyss, D.: 207
 Zaehner, R. C.: 32, 34
 Zaratustra: 32
 Zeller, E.: 80
 Zenger, E.: 184

Índice analítico

- Aborto: 212s
 Aztecas: 67
 Budismo: 44, 62, 154, 156, 169, 188, 196
 Catecismo de la Iglesia católica: 219
 Comisión teológica internacional: 106
 Concepto de Dios: 76, 90-92, 96, 129-138, 151, 199
 Conciencia moral: 49, 124, 179s, 204
 Conversión (*conversio*): 78, 93s, 103, 107, 189
 Cristianismo / fe cristiana (cf. Cultura y Razón): 38, 45s, 52s, 69s, 75, 77, 79s, 84, 116s, 120s, 128s, 136s
 – y religiones (del mundo): 15-21, 176s, 197s
 – como *religio vera* / pretensión universal de la fe cristiana: 11, 16, 18s, 51-54, 76, 143s, 149s, 154s, 159s, 169, 183, 187, 194s, 198s
 Cristología / Cristo: 19s, 46s, 64, 73, 84-89, 107s, 116, 118, 136s
 – singularidad única de Cristo: 28, 48, 93, 97, 109
 Cuestión de la salvación, la: 17s, 46s, 176-179
 Culto: 83, 87, 111, 131s, 135, 146s, 173, 190, 198
 Cultura
 – concepto: 55-57, 170
 – cultura y fe cristiana: 60-65, 69s, 79, 82, 165s, 168-175
 – universalidad (potencial) de las culturas: 58s, 71s, 170s
 Democracia / principio de la mayoría: 65, 115, 166, 209s
Dominus Iesus: 11
Evangelium vitae: 166
 Exclusivismo: 17, 44s, 73, 91
 Exégesis: 86s, 117-120, 163
 Fe (cf. Cristianismo / fe cristiana; Cultura; Razón / *ratio*)
Fides et ratio: 101s, 160, 165-172, 180-182
 Filosofía (cf. Razón / *ratio*)
Gaudium et spes: 221

- Gnosis: 35s, 80s, 113
- Hinduismo: 42s, 177, 188
- Iglesia: 47, 61, 64, 107, 155
- Ilustración: 26s, 28s, 33, 65, 75, 81, 126, 134, 147s, 149, 151, 153s, 159, 194, 197s, 203, 205-207, 212s, 220
- Inclusivismo: 17, 44s, 73, 76, 87, 91
- Inculturación: 54-60, 77s, 172, 175
- Islam: 16, 47s, 77, 127, 156, 177
- Judaísmo / fe de Israel: 15, 86, 129-138, 150, 156
- Mal, el: 43s, 67, 199
- Marxismo: 103s, 110s, 192, 201s, 207s
- Misión: 48-54, 65s, 70s, 77s, 93s, 107s, 136, 149s, 174, 194
- Mística (mística de la identidad impersonal)
- concepto: 29s, 76
 - «mística» y «monoteísmo» (cf. Monoteísmo)
- Monoteísmo (comprensión de Dios como persona): 31s, 129-138
- «monoteísmo» y «mística»: 24s, 32-44, 91-93
 - relevancia del monoteísmo en la historia de las religiones: 26, 31, 183ss, 190s, 199
- Neoplatonismo: 148, 153
- New Age* («Nueva era»): 112-114, 116s
- Nostra aetate*: 15
- Oración: 89s, 94-97
- Ortopraxis: 110-112, 152s
- Platonismo: 78, 134, 138, 148, 188
- Pluralismo / teología pluralista de la religión: 17, 44, 46s, 73-77, 105-112, 184s
- Politeísmo: 93, 149, 184, 188-190, 194ss
- Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones*: 89, 97
- Razón / *ratio*: 138-141, 167s
- y fe cristiana: 75s, 117ss, 119-121, 147-152, 155-160, 180-182, 195-199
 - y religión: 126-128, 138-140, 146-148, 153s, 193-195, 217s, 222
- Reforma litúrgica: 115
- Relativismo (cf. también Pluralismo / teología pluralista de la religión): 65, 71, 76, 105ss, 108s, 112-114, 116, 161, 176s, 180
- Religión (cf. también Pluralismo y Razón): 21-29, 38s, 44s, 126-128, 177s
- Revelación: 32s, 35, 56, 74, 80s, 119, 135, 170, 194

- Sacrificio: 67, 83, 85-88, 131s, 136s, 199
- Soteriología (cf. Cuestión de la salvación)
- Teología de la liberación: 82, 103s, 110-112, 115s
- Tesis de la helenización: 78s, 81-85, 172-175
- Verdad / cuestión de la verdad (cf. también Cristianismo): 11s, 21, 53, 56, 60s, 65s, 84, 93s, 101s, 107, 114, 139s, 142s, 146, 154s, 160-168, 183, 190-193, 197-199, 200, 211s, 214, 217, 219ss
- Veritatis splendor*: 217
- Vudú: 69s